Post-Post-Kemalizm

Türkiye Çalışmalarında Yeni Arayışlar

DERLEYENLER
İLKER AYTÜRK, BERK ESEN



Derleyenler

İLKER AYTÜRK - BERK ESEN

Post-Post-Kemalizm

İletişim Yayınları 3188 • Politika Dizisi 224
ISBN-13: 978-975-05-3351-8

1-2. Baskı 2022, İstanbul
3. Baskı 2023, İstanbul

EDİTÖR Tanıl Bora
DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Remzi Abbas
BASKI Ayhan Matbaası · SERTİFİKA NO. 44871
Mahmutbey Mahallesi, 2622. Sokak, No: 6/31 Bağcılar 34218 İstanbul
Tel: 212.445 32 38 • Faks: 212.445 05 63
CİLT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 45003
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 40387
Cumhuriyet Caddesi, No. 36, Daire 3, Seyhan Apartmanı,
Harbiye Mahallesi, Elmadağ, Şişli 34367 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

Derleyenler
İLKER AYTÜRK - BERK ESEN

Post-Post-Kemalizm

Türkiye Çalışmalarında Yeni Arayışlar



İÇİNDEKİLER

DİSİPLİNLER

Temalar

Önsöz

İlker Aytürk - Berk Esen

1980'lerden itibaren Türk akademisinde, Türkiye'nin siyaset, basın, sanat ve kültür dünyasında paradigmatik bir etkiye kavuşacak olan Post-Kemalizm, bir düşünce akımı olarak 12 Eylül 1980 darbesinin yarattığı boğucu iklime bir tepki olarak doğdu. Beş generalden oluşan ve 1980 Eylül'ünden 1983 Aralık'ına kadar ülkeyi yöneten Milli Güvenlik Konseyi tüm siyasi partileri ve birkaçı dışında tüm sivil toplum kuruluşlarını kapatmış, siyasi kadrolar dahil on binlerce kişiyi örgüt üyeliğinden yargılamış ve mahkûm etmiş, kötü muamele ve işkenceyi bir yargısız cezalandırma yöntemi olarak yaygınlaştırmış, yeni bir anayasa hazırlatarak hak ve özgürlükleri iyice daraltmıştı. Yaklaşık üç yıl süren bu ara dönemi ve uygulamalarını meşrulaştırmak askerler için çok da zor olmadı. Esas olarak 1970'lerin siyasi istikrarsızlığının, siyasetçilerin uzlaşmazlığı ve sorumsuzluğunun, 1975'ten sonra içine düşülen iç savaş ortamının, geniş kitlelerin zihinlerinde hâlâ çok canlı olan hafızasına yaslanan askerler, bir diğer koldan da Türk-İslâm Sentezi'ne eklemledikleri Atatürk üzerinden bir resmî ideoloji inşa etmeye giriştiler. Yöncülerden bu yana üzerine yapışan sol tını nedeniyle artık makbul görmedikleri Kemalizm terimini yok sayarken, büyük harflerle Atatürkçü Düşünce Sistemi'ne dönüştür-

mek istedikleri Atatürkçülük'ü bir sağ muhafazakâr darbe ideolojisi olarak icat ettiler; asker, bürokrat, darbe destekçisi akademik yazarlar ve hatta İbrahim Agâh Çubukçu, Ethem Ruhi Fığlalı gibi ilahiyatçılar eliyle Atatürkçülük kitapları, makaleleri yazdırdılar.

Askerlerin bu adımları, muhalif aydın gruplarını modern Türk tarihi boyunca ilk defa olmak üzere birleştirdi.[1] Cumhuriyet'in kurulmasından bu yana var olagelen İslâmcı, sol, liberal yahut Kürt Hareketi içinden gelen muhalifler, o güne kadar hep kendi küçük adacıklarında yaşamış ve Atatürk'e, Kemalizme, Türkiye'nin düzenine olduğu kadar birbirlerine de muhalefet ederken, 1980 darbesi sonrasında mutabık oldukları bu konuda iş birliği yapabileceklerini fark ettiler. Bu mutabakatın hangi şartlar altında ve hangi gerekçelerle gerçekleştiği ayrı bir araştırma konusudur, fakat 1980'lerden itibaren apaçık gözlemliyoruz ki Türkiye siyasetinde farklı ideolojik kökenlerden gelen muhalif gruplar ilk defa birbirleriyle diyaloğa girmeye, birbirlerinin platformlarında boy göstermeye yahut ortak platformlar kurmaya ve tabii dayanışmaya artık isteklidir. O güne kadar ayrı durmuş ve kendilerini birbirlerinden yalıtmış hareketlerin iletişime geçmesi, deyim yerindeyse, aralarında yaşanan tozlaşma, düşünce, terim, kadro, kurum ve metot alışverişleri, kısa, orta ve uzun vadede çok ilginç melezlikler ortaya çıkardı. Seksenli yılları düşünce tarihçileri için bu kadar değerli kılan işte tam da bu Kambriyen Patlaması'dır.

Bu kitapta, o yıllarda doğup günümüze kadar yaygın etkisini sürdüren en önemli düşünce hareketinin post-Kemalizm olduğunu iddia ediyoruz. Daha önce post-Kemalizm, kısaca, Türkiye'nin demokratikleşememe problemine konulmuş bir teşhis ve önerilen tedavi yönteminden oluşan bir düşünce paketi olarak tanımlanmıştı.[2] Eleştirel görüş açısına sahip akademisyen-

---

1 Birleştirdi derken, tabii ki, sol Kemalist çizgide olup darbeye muhalif kalan Ahmet Taner Kışlalı, Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, Uğur Mumcu, Tarık Zafer Tunaya, Server Tanilli, Bülent Tanör gibi aydınları önemli istisnalar olarak kaydetmeliyiz.

2 İlker Aytürk, "Post-post-Kemalizm: Yeni bir paradigmayı beklerken", *Birikim*, sayı 319, Kasım 2015, s. 34-38, 41-45; İlker Aytürk, "Post-Kemalizm Nedir?

ler arasında akademik bir paradigma olarak ortaya çıkan post-Kemalizm, 1980'ler ve 1990'larda hızla akademik dünyanın dışına, yazılı ve görsel basına, ekonomi ve iş dünyasına, sanata, siyasete taşarak çok daha geniş, çok parçalı bir muhalifler koalisyonunun düşüncesi haline geldi. Post-Kemalist koalisyonun her bir fraksiyonu, 12 Eylül ve 1982 Anayasası ile kurulan yeni düzene farklı nedenlerle karşıydı. Siyasi liberaller, ordu ve bürokrasinin güvenlik, beka gibi gerekçeleri öne sürerek siyasete müdahale etmesinden, bireyin hak ve özgürlüklerini kısıtlamasından şikâyetçiydi. İktisadi neo-liberaller devleti çözüp küçültmek isterlerken karşılarına ordu, bürokrasi ve yüksek yargı dikiliyordu. Marksist sol, 1965'le 1980 arasında Soğuk Savaş şartlarında gittikçe sağcılaşan devlet tarafından ezilmişti.[3] Yeni mücadele alanı olarak sınıf siyasetinden kimlik siyasetine kayan liberal sol ise grup kimliklerinin tanınmasına dair her talebi bir bölünme, parçalanma emaresi olarak gören devlet seçkinlerine ve Sevr Sendromu olarak adlandırdıkları bu siyasi kültüre tepkiliydi. İslâmcılar, darbeden diğer gruplar kadar zarar görmemişler, hatta darbe sonrasının Türk-İslâmcı ortamında kimi görüşleri daha kabul görür olmuş, bazı kamu kadrolarına girişleri kolaylaşmıştı. Bununla birlikte İslâmcılar, Tanzimat ile başlayıp Cumhuriyet'le pekişen uzun vadeli yönelimlere, Batılılaşmaya, sekülerleşmeye, ulus-devlet fikrine şiddetle karşıydılar. Etnik perspektiften bakıldığında, Türkiye'deki bütün etnik azınlık grupları gibi Kürtler de imparatorluktan ulus-devlete geçişi çok travmatik bir şekilde yaşadıkları için, Kürt siyasi hareketi Kürt nüfusun yoğun olarak yaşadığı toprakların bilinçli olarak ihmal edilmişliğini, Kürt taleplerine ve isyanlarına karşı gösterilen orantısız devlet şiddetini, on yıllar boyunca süren asimilasyon politikalarını işaret ederek tek parti dönemini ve milliyetçilik politikalarını suçluyordu. Son olarak, özellikle İstanbul merkezli bir grup iş insanı hızla AB'nin par-

Post-Kemalizm Kimdir? Bir Tanım Denemesi", *Varlık*, sayı 1337, Şubat 2019, s. 4-7; İlker Aytürk, "Bir defa daha post-post-Kemalizm: Eleştiriler, cevaplar, düşünceler", *Birikim*, sayı 374-375, Haziran-Temmuz 2020, s. 101-119.

3 Marksist solun önemli bir kısmının da post-Kemalist paradigmaya hiç dahil olmadığını not etmek isteriz.

çası olmak, küresel ekonomiye katılmak isterken bunun önündeki tek engel olarak müdahaleci devleti görüyor, diğer taraftan, gene özellikle İstanbul merkezli yeni bir kadın hareketi ise erkeklerle siyasi ve yasal eşitlikten daha fazlasını talep ederek Kemalist devrimin kadınları özgürleştirdiği naratifini sorgulamaya başlıyordu.

Post-Kemalist koalisyona dahil olan tüm grupların üzerinde mutabık olduğu nokta, 1980'lerde askerlerin temsil ettiği güçlü, hatta ceberut devlet kültürünün, aslında kökleri incelenecek olursa tek parti dönemine gittiğiydi.[4] Devletin bekasının bireyin haklarını gölgede bırakmasını, devletçi ve korumacı iktisat politikalarının kurumsallaşmasını, sosyalist solun şeytanlaştırılmasını, dinin kamusal alanın dışına itilmesini, etnik, dinsel ve cinsel kimliklerin bastırılması, yok sayılması, tek bir resmî kimlik içinde eritilmesini post-Kemalistler, çoğunlukla tek parti döneminde başlayan, eğer önceden de var idiyse bile özellikle tek parti döneminde yoğunlaşan problemler olarak gördüler. Post-Kemalistler arasında, Türkiye'nin demokratikleşememe probleminin köklerinin 1980 darbesinden önceye uzandığı, darbeye muhalefet etmenin aslında ucu tek parti dönemine çıkan bir devlet kültürüne muhalefet etmeyi gerektirdiği inancı kabul gördü. Mesela, post-Kemalizmin kurucu metinlerinden biri, hatta en önemlisi sayabileceğimiz *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması, 1923-1931* başlıklı kitabının hemen önsözünde Mete Tunçay, 1980'leri anlamak için Cumhuriyet'in ilk yıllarına dönmek ve bu dönemle "hesaplaşmak" gerektiğini belirtir.[5]

Takip eden yıllarda post-Kemalist paradigma sosyal ve beşeri bilimlerin tüm disiplinlerine ve pek çok temaya yayılacak olmakla birlikte, başlıca esin kaynağının ve çıkış noktasının tek parti döneminin tarihine, siyasal ve toplumsal yaşamına duyu-

---

4 Murat Belge, Mehmet Altan gibi bazı post-Kemalistler, Türkiye'de otoriterliğin Osmanlı'ya uzanan köklerine işaret etmekle birlikte, Osmanlı dönemini değil tek parti dönemini sorunsallaştırmayı tercih ettiler.

5 Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999 [1981], s. 1.

lan yoğun ilgi olduğunu söylemek yanlış olmaz.[6] Hatta rahatlıkla denilebilir ki post-Kemalizmin başlıca problematiği tek parti dönemidir, bu dönemi çözmek, bu döneme biriken problemleri konuşarak, ifşa ederek, bilinç düzeyine çıkararak tıpkı psikanalistler gibi sağaltmaktır. Post-Kemalistler, tek parti dönemini sarıp sarmalayan, yalıtan, tartışılmaz kılan huşu ve itibar halesi dağıtılmadıkça, gelecekteki kuşakların temelleri tek parti döneminde atılan politikaları uygulamaya devam edeceğine, devam ettikçe de Türkiye'nin demokratikleşemeyeceğine inanıyordu. Bastırılanın, konuşulamayanın toplumlar için tehlikeli olduğu fikrine ilk defa Aristoteles'in *Poetika*'sında rastlıyoruz. Trajedi olsun komedi olsun, Aristoteles Yunan tiyatrosunda seyircilerin bir kolektif duygulanma ritüeli ile –ki o buna *katarsis* der– deşarj oldukları, arındıkları ve duygularını eğittiklerini söyler. Neredeyse 2300 yıl sonra aynı şekilde, Freudcu psikanaliz isterilerin tedavisinde bastırılanın hipnozla yahut serbest çağrışımla geri getirilmesi ve teşhis edilmesini öneriyordu. Post-Kemalistlerin de gözünde tek parti deneyimi bugüne ket vuran, girdiğimiz yanlış yoldan dönmemizi engelleyen bir tarih yüküdür. Siyaset bilimciler buna patika bağımlılığı (*path dependency*) da diyebilirler. Bu patikadan çıkarıp bizi demokrasiye götürecek yol ise tek parti döneminin teşrih masasına yatırılıp incelenmesi, ama mutlaka bilimsel, tarafsız bir gözle değil, kutsallığından, dokunulmazlığından soyunduracak, yanlışlarına, ayıplarına, günahlarına vurgu yapacak şekilde didik didik edilmesiydi. Ancak ve ancak bu şekilde tarihin bugün üzerindeki tekeli kırılabilir ve Türkiye demokratikleşebilirdi.

1980'ler ve 1990'ların başındaki öncü post-Kemalistleri ayrı tutmak gerekiyor. Onların taraflılığı hem darbe rejimine duy-

6 Tek parti dönemi demişken, hemen öncesindeki İttihatçılığa da değinmek zorundayız. Nitekim öncü post-Kemalist tarihçilerden Erik Jan Zürcher'in ortaya attığı, İttihatçıları ve Kemalizmi, yani 1908-1945 arası dönemi tek parça olarak çalışmak önerisi post-Kemalistler arasında teveccüh gördü. Fakat, post-Kemalist akademisyenlerin çoğunluğunu oluşturan sosyal bilimcilerin arasında Arap harfli Türkçeyi okuyanların sayısı azdı, bu nedenle İttihatçılık çalışmaları tek parti dönemi ve Kemalizm çalışmalarının hep birkaç adım gerisinde kaldı.

dukları tepkiyle hem de yerleşmiş bir paradigmayı yıkıp yerine yenisini koymak istedikleri için anlaşılabilir, hatta belki de kaçınması zor bir taraflılıktı. Fakat maksat hasıl olduktan, tek parti döneminin büyüsü bozulduktan sonra, yani 1990'ların sonundan itibaren bu akademik alana ikonoklastik bir heyecandan uzak, daha soğukkanlı çalışmaların damga vurması umulurdu. Tersine, post-Kemalist paradigmanın daha da koyulaştığına ve 2002'den itibaren de devlet gücü ve onayıyla desteklendiğine, modern Türkiye çalışmalarında en güçlü ekol haline geldiğine tanık olduk. Bir ortodoksi yerine başka bir ortodoksiyi koyduk. 2000'lerde post-Kemalizm bilimsel bir bakış açısı olmaktan çıktı, kolektif bir aydın ritüeline, deyim yerindeyse bir şeytan taşlama ayinine ve siyaseten hayli kullanışlı bir silaha dönüştü. Özellikle AKP'nin iktidara gelmesinden sonra, bazı post-Kemalist isimlere iktidarın kontrolündeki devlet kurumlarının, medya kuruluşları ve yayınevlerinin kapıları açıldı. Post-Kemalist tezlerin basitleştirilmiş, banalleştirilmiş versiyonları bu kanallar aracılığıyla AKP hükümetinin siyasi dönüşümlerine paralel şekilde kamuoyunda sıklıkla gündeme gelmeye başladı. Tarafsızlıktan bu derece uzaklaşmanın bilimsellikle bağdaşmayacağı post-Kemalistlerce görmezden gelindi. Tıpkı kendilerinden önceki Kemalist akademik kuşak gibi, post-Kemalistler de yavaş yavaş uluslararası standarttaki bilimden kopmaya başladılar.

Bugün geldiğimiz nokta itibariyle hem tek parti dönemini ve hem de post-Kemalistlerin tek parti döneminden yola çıkarak yaptıkları çalışmaları eleştirel bir gözle tekrar incelemek gerekiyor. Post-Kemalist bilimden ve paradigmadan yavaş yavaş –ama adını koymadan– uzaklaşma eğilimleri 2000'li yıllarda ortaya çıktı. Galip Yalman'ın 2002 tarihli makalesi, Rıfat Bali ve Yüksel Taşkın'ın kitapları post-Kemalist paradigmanın ilk defa sorgulandığının işaretleri olarak değerlendirilebilir.[7] 2015'te *Birikim* dergisinde yayınlanan "Post-post-Kema-

7 Galip Yalman, "Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye'de Devlet ve Burjuvazi: Rölativist Bir Paradigma mı Hegemonya Stratejisi mi?", *Praksis*, sayı 5, 2002, s. 7-23; Rifat Bali, *Tarz-ı Hayat'tan Lifestyle'a*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002;

lizm: Yeni Bir Paradigmayı Beklerken" başlıklı makale ise bu dönüşümün adını koydu ve Türkiye çalışan yerli ve yabancı sosyal/beşeri bilimcilerin katıldığı bir tartışma başlattı.[8] Akademik düzeyde gerçekleşen bu tartışmaya, Türkiye ve dünya siyasetindeki bazı gelişmelerin eşlik ettiğini, hatta tartışmayı teşvik ettiğini söyleyebiliriz. Bunlar arasında hiç şüphesiz, 2010 Referandumu sonrasında AKP'nin liberaller, liberal sol ve 2015 sonrasında da Kürt Hareketi ile yakın ilişkisini sonlandırmasını, ilk işaretleri çok erken bir dönemde ortaya çıksa da 2013 yılındaki Gezi Protestoları'nın ardından Erdoğan Yönetimi'nin otoriterleşme eğiliminin artık saklanamaz ve tevil edilemez hale gelmesini ve, son olarak da, 2012'den itibaren dünyada siyasal İslâm'a gittikçe olumsuz bakılmasını saymak gerekir. Bu gibi iç ve dış faktörlerin etkisiyle, post-Kemalizm tartışmasının Türkiye çalışmaları alanında çok önemli ve verimli bir tartışma haline geldiğine inanıyoruz.

Bu tartışmayı daha da derinleştirmek ve farklı akademik disiplinlerden araştırmacıların katkılarını sağlamak amacıyla 2017 yılının Haziran ayında Bilkent Üniversitesi'nde bir çalıştay düzenledik. Çalıştaya davet ettiğimiz Sencer Ayata, Tanıl Bora, Zana Çitak, Hasret Dikici Bilgin, Özer Ergenç, Ersin Kalaycıoğlu, Berrin Koyuncu-Lorasdağı, Sabri Sayarı, Yüksel Taşkın ve İlhan Uzgel'den, sunuşlarında çalıştayın bazı ortak sorularına özellikle önem vermelerini rica ettik. Bu üç temel soruyu burada bir defa daha zikretmek, bu kitabı derlerken neyi hedeflediğimizi biraz olsun aydınlatacaktır:

1) Post-Kemalistlerin Türkiye çalışmalarına kalıcı katkıları nelerdir, bulguları arasında hangilerini uzun vadede de koruyacağız?
2) Post-Kemalistlerin gözde konularından hangileri tekrar, post-Kemalist olmayan bir gözle çalışılmaya muhtaçtır?

Yüksel Taşkın, *Anti-komünizmden Küreselleşme Karşıtlığına: Milliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

8 Burada özellikle *Birikim* dergisinde 2020 yılında hazırlanan iki dosyayı ve *European Journal of Turkish Studies*'de 2022'de yayınlanması planlanan dosyayı saymak isteriz.

3) Son olarak da, post-Kemalistlerin paradigmatik nedenlerle üzerinde durmadığı, önemsemediği hangi konuları post-post-Kemalist dönemde su yüzüne çıkarmalıyız?

Bu kitap, post-Kemalist paradigmanın günümüz Türkiye'sini anlamaya artık yetmediği önermesi üzerine kuruludur. Çalıştay davetlilerine sorduğumuz sorulardan da anlaşılacağı gibi, Türkiye çalışmalarında bundan sonra hangi metotları kullanacağımız ve hangi perspektifleri benimseyeceğimiz üzerine düşünmek ve önerilerde bulunmak istiyoruz. Kitabın bölümleri okundukça görüleceği gibi, yazarların ortak bir terminolojisi yok, dünyaya aynı pencereden bakmıyorlar, mutlak bir görüş birliğine sahip değiller. Kemalist ve post-Kemalist kuşaklardan sonra gelecek üçüncü araştırmacı kuşağa, yani post-post-Kemalistlere paradigmatik bir isim vermekte bu nedenle zorlanıyoruz. Açıkçası, bu çeşitlilikten rahatsız da değiliz. Üçüncü kuşağın, sol, liberal, neo-Kemalist, hatta post-MHP/neo-milliyetçi kompartımanlara bölünme ihtimalini ve farklı yöntemler kullanarak yapacakları çalışmaları heyecanla karşılıyoruz. Türkiye çalışmalarına tek tip bir bakış açısından çok daha fazla katkı sağlayacak bu çeşitlenmeyi, tabii akademik standartlara uyulduğu sürece, bir zenginleşme olarak göreceğiz.

Post-Kemalist paradigmaya dayanan çalışmalar Türkiye'de sosyal ve beşeri bilimlerin ciddi bir ivme kazanmasına ve yakın zamana kadar tabu olarak kabul edilen konularda eleştirel fikirlerin yaygınlaşmasına imkân sağladı. Bu çalışmaların gelecekte tamamen geçerliliğini kaybedeceğini düşünen veya yeniden post-Kemalizm öncesi akademik dünyamıza hâkim olan kuram ve analizlere dönüleceğini bekleyenler hayal kırıklığına uğrayabilir. Öte yandan, bu kitabın takip eden bölümlerinde detaylandırılacağı üzere, post-Kemalist çalışmalar genellikle Türkiye'nin karşılaştığı siyasi sorunların kökenini sadece 1908-1945 arası dönemin politikalarıyla açıklayan ve Kemalizmi özcü bir şekilde tanımlayan bir çizgiye savruldular ve son 15 senede Türkiye siyasetinde yaşanan büyük dönüşümü gözler önüne serecek bir külliyat üretemediler. Bilakis, Türkiye'de

1980'lerden bu yana yükselen uç sağa karşı bizi körleştirdiler. Kemalist fikirlerin etkinliğini uzun zamandır yitirmesine rağmen Kemalizme atfedilen sorunların çoğunun bu otoriter rejimde de varlığını sürdürmesi, post-Kemalist paradigmanın yeniden sorgulanması ihtiyacını kuvvetle hissettiriyor.

Önümüzdeki dönemde bir yanda Kemalist diğer yanda da post-Kemalist paradigmadan vazgeçmeyecek, bu iki eski perspektife bağlı kalarak çalışacak araştırmacılar elbette bulunacaktır. Ancak biz her iki tutuma da eleştirel bir mesafeyle yaklaşan yenilikçi çalışmaların yapılacağını umuyor ve bu kitapla tam da bunu teşvik etmek istiyoruz. Post-Kemalist paradigmanın aşılmasıyla birlikte çoğulculuğa imkân tanıyan yeni bir akademik ekolün ortaya çıkmasını umuyoruz. Bu çoğulculuk bir yandan araştırılan konuların, diğer yandan kullanılan araştırma yöntemlerinin çeşitlenmesini ve yeniliklere açık hale gelmesini kapsamaktadır. Bu kitapta okuyacağınız ve ileriki dönemde de yapılacağını umduğumuz yenilikçi çalışmalar 1945 sonrası Türkiye'de de çeşitli kırılmalar ve kopuşlar yaşandığını ve bunların siyaset, ekonomi, kültür ve toplum üzerinde ciddi etkileri olduğunu gösterecek ve böylelikle güçlü bir şekilde öne sürülen devamlılık tezinin sorgulanmasına yol açacaktır. Ayrıntılarına girmeden, bu konu ve yöntemlerden çok önemli gördüğümüz birkaçına değinmek yerinde olur.

Öncelikle, dönemselleştirme meselesini ve süreklilik-kırılma anlatılarını en baştan düşünmekte ve sorgulamakta fayda olduğu kanaatindeyiz. Geçmişi kendi içinde tutarlı, anlamlı parçalara bölmenin, yani dönemselleştirmenin doğrudan doğruya paradigmatik bir eylem olduğunu biliyoruz. Cumhuriyet tarihini, Birinci (1923-1960), İkinci (1961-1980) ve Üçüncü Cumhuriyet (1980-) olarak bölümlendirmek, Fransız tarihçiliğinden de ilham alarak, Türkiye'de siyaset biliminin kurucu kuşağı arasında kabul görmüştü. 1980'lerden itibaren ise, post-Kemalist paradigmanın da etkisiyle yeni bir dönemselleştirmeye gidildi. 1950 Seçimleri'nin bir dönüm noktası olarak alındığı bu yeni bakış açısına göre, Cumhuriyet tarihi bir yanda bazen erken Cumhuriyet olarak da adlandırılan tek parti dönemi diğer yan-

da da çok partili dönem olmak üzere iki parçaya bölündü. Otoriterliğin birinci, demokrasinin de ikinci dilimle özdeşleştirilmesi bu bakış açısına içkindi, hatta bu yeni dönemselleştirmenin varoluş sebebi bu kıyaslamayı yapabilmek, "otoritere karşı demokrat", "kötüye karşı iyi" karşıtlıklarını kurabilmekti. Post-Kemalistlerin Cumhuriyet tarihini tek partili ve çok partili diyerek ikiye bölmesinin yol açtığı problemleri bugün daha iyi görebiliyoruz. Post-Kemalistler kendi ön kabullerinden kaynaklanan gerekçelerle, kabaca 1908-1923 arasını ilk kırılma ânı, bir dönüm noktası olarak belirlediler ve otoriterliğin 1908 öncesine giden köklerini, bu konudaki sürekliliği büyük ölçüde görmezden geldiler. Buna karşılık Cumhuriyet döneminde de Kemalist otoriterliğin, 1950'de çok partili siyasi hayata geçilmiş olmasına rağmen, 1923'ten 2000'lere kadar değişmeden vesayetini sürdürdüğünü iddia ederek, Soğuk Savaş'ın etkisi, milli güvenlik devletinin kurulması gibi yapısal faktörleri ve otoriterliğin diğer aktörlerini, mesela popülist Demokrat Parti liderlerini, sağ iktidarları, en son olarak da siyasal İslâmcıları önemsizleştirdiler. Bu nedenlerle, önümüzde yapılması gereken ilk işlerden biri bu dönemselleştirmeyi revize etmek olmalı. Örneğin, post-Kemalist literatürde hemen hemen hiç değinilmeyen, ilgilenilmeyen konu ve dönemlerin başında, tek parti dönemine kıyasla daha uzun süren, ulusal ve uluslararası alanda büyük değişimlerin yaşandığı Soğuk Savaş dönemi ve bu dönemde Türkiye toplumu ve siyaseti gelir. Türkiye çalışmalarının odak noktasının tek parti döneminden sonraki yıllara kaymasıyla birlikte hem Soğuk Savaş dönemindeki uluslararası ortamın ve ulusal gelişmelerin Türkiye siyasetini nasıl şekillendirdiği ve bunun günümüze kadar devam eden etkileri, hem de ara dönemlerde yaşanan kırılmalar hak ettiği ilgiyi görecektir.

Yeni dönemde yapılacak çalışmaların odaklanabileceği konulardan bir diğerinin siyasi aktörler olduğunu düşünüyoruz. Türkiye siyasetini şekillendiren aktörlerin başında gelen siyasi partilerin çoğu hakkında elimizde iyi çalışılmış monografiler bulunmamaktadır. Türkiye siyasetini anlamak için partilerin geçirdiği kurumsal ve ideolojik dönüşümlerin, seçmenler-

le kurdukları ilişkinin, kadroları arasında cereyan eden mücadelenin detaylı bir şekilde incelenmesi gerekmektedir. Öte yandan, siyasi partilerin dışında kalan grup ve kurumlara, bilhassa parti liderleri, ileri gelenleri, kamuoyunun önderlerine dair bilgi dağarcığımız belki daha da sınırlıdır. Cumhuriyet döneminde toplumsal, siyasi ve iktisadi hayatı etkileyen aktörler hakkında yapılacak yeni çalışmaların bu önemli boşluğu belli oranda kapatacağını umuyoruz.

Bunlara ek olarak Türkiye toplumunda son 100 senede yaşanan önemli yapısal süreçlerin ve dönüşümlerin de mercek altına alınması gerekmektedir. Cumhuriyet kurulduğunda büyük oranda köylülerden oluşan toplum, özellikle 1960'lardan sonra hızla sanayileşmeye başlamış ve iktisadi dönüşümün yarattığı baskı nedeniyle yoğun bir göç süreci gerçekleşmiştir. Muhafazakâr değer algıları güçlü kesimlerin kırdan kentlere ve nihai olarak da büyükşehirlere göç etmesi nedeniyle Türkiye siyaseti özellikle son 30 senede önce yerel, sonra ulusal ölçekte büyük değişimlere tanık olmuştur. Dolayısıyla, Türkiye çalışmalarında göç, şehirleşme, kentlerin dönüşümü ve sekülerleşme başta olmak üzere toplumsal değişimi merkezine koyacak yeni bir araştırma programına büyük ihtiyaç vardır.

Özellikle 1945 ile 1980 arasındaki dönemi incelerken karşımızda beliriveren veri kıtlığı problemini nasıl çözeceğimizi de düşünmeye başlamak gerekiyor. Bu dönemle potansiyel olarak ilgilenen sosyal bilimcilerin önündeki büyük engel, tarihçilerin bu dönemi çalışmaktan kaçınmış, yeterince ikincil kaynak ve monografi biriktirmemiş olmalarıdır. Kısacası, sosyal bilimcilerin çalışmalarını üzerine bina edecekleri temeller bu dönem için henüz atılmamıştır. Türkiye'de akademik tarihçiliğin kronolojik sınırı 20. yüzyılın başına kadar gelir ve makbul tarihçilik orada durur. Birkaç istisna dışında, 1908-1950 arası dönem büyük ölçüde inkılap tarihçilerine terk edilmiştir. Tarihçilerimiz 1950 sonrasını çalışmayı ise akıllarına bile getirmezler. Bu büyük problemi aşabilmek için Türk akademisinde tarihçiliğin sınırlarını hiç olmazsa 1980'e kadar esnetmek, 1945-1980 arasındaki yılları da "tarihselleştirmek" gerekiyor.

Son olarak, Türkiye çalışmalarına yeni yöntemler ve araştırma teknikleri ile yaklaşmayı önereceğiz. Sosyal bilimler alanında son yıllarda "network" analizi, oyun teorisi ve karşılaştırmalı tarih analizi, tarihçilikte de sözlü tarih ve prosopografi başta olmak üzere çeşitli araştırma yöntemleri daha yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bu yöntemleri kullanan çalışmalar post-Kemalist yazının ilerisine geçebilmek için büyük fayda sağlayabilir. "Network" analizi ve prosopografi yöntemleri ile örneğin geç Osmanlı döneminden günümüze Türkiye siyaseti ve bürokrasisindeki farklı seçkin grupların izi sürülebilir, bunların birbirleriyle veya birbirlerine karşı kurdukları ittifaklar ailevi, iktisadi, siyasi ve diğer bağlar üzerinden analiz edilebilir. Öte yandan, oyun teorisi yöntemiyle yapılacak çalışmalar Türkiye siyasetindeki farklı grupların çıkarlarını ve takip ettikleri politikaların getirilerini stratejik açıdan incelemeye imkân sunabilir. Son olarak, iktisaden geç kalkınan bir ülke olarak modern devlet kurumlarının inşa süreci, siyasi katılımın yaygınlaşması, sanayileşme, hızlı kentleşme, iktisadi krizler, darbeler, etnik çatışma, seküler kurum karşıtı dinî hareketlerin güçlenmesi ve popülist hareketlerin yükselişi gibi ve daha birçok konuda, küresel güneyde Türkiye'nin muadili olduğu vakalar bularak bu süreçlerin analiz edilmesinin Türkiye çalışmalarına büyük katkı sunabileceğini düşünüyoruz.

Kitabın planına dair birkaç not

Kitabın ilk bölümü, post-Kemalist paradigmanın akademik disiplinleri nasıl şekillendirdiğini açıklamak üzere bir "Disiplinler" başlığı ile açılıyor. Ersin Kalaycıoğlu, siyaset bilimi alanı içinden post-Kemalizm tartışmasına bakıyor ve her şeyden önce Kemalizmin üzerinde uzlaşılan bir tanımının olmamasından yola çıkarak bu eksikliğin siyaset bilimciler açısından yarattığı zorlukları gösteriyor. Kalaycıoğlu, ayrıca, erken Cumhuriyet döneminde Kemalizm başlığı ile özetlenebilecek bir makroideoloji olup olmadığını sorguluyor ve böyle bir makro-ideoloji varsa bile, siyaset bilimi perspektifinden, son derece karmaşık

politikaların yalnızca bir faktöre, ideoloji faktörüne indirgenemeyeceğinin, tek bir faktörle açıklanamayacağının altını çiziyor.

Kadın çalışmaları alanını ele alan Berrin Koyuncu Lorasdağı, post-Kemalist yazar ve akademisyenlerin bakış açısını tartıştıktan sonra, feminist tarihyazımını korumayı, karşılaştırmalı çalışmalarla zenginleştirmeyi ve, özellikle, İslâmcı kadın politikasının son 20 yıllık serencamını eleştirel bir gözle incelemeyi öneriyor.

Uluslararası ilişkiler disiplininde (sonradan Kemalist olarak adlandırılacak olan) geleneksel Türk dış politikasının temel parametrelerini açıkladıktan sonra İlhan Uzgel, 1990'lardan itibaren gelişen post-Kemalist dış politika perspektifini, AKP öncesine dayanan kökleriyle inceliyor ve eleştiriyor. Ahmet Davutoğlu gibi bireysel, SETA gibi kurumsal aktörler eliyle post-Kemalist Türk dış politikasının uygulamada nasıl bir şekil aldığını Kıbrıs, AB, Kürt sorunu, Ortadoğu ve arabuluculuk örnekleriyle anlatıyor.

Son olarak, İlker Aytürk, erken Cumhuriyet tarihçiliğini ele aldığı bölümde, post-Kemalist literatürün, sadece tarihçilik için değil, genel olarak da başlangıç noktası olarak gördüğü Mete Tunçay'ın *Tek Parti* kitabını detaylı bir eleştiriye tâbi tutuyor. Tunçay'ın modernite, laiklik ve milliyetçilik konularında ilk defa dile getirdiği ve kendisinden sonra post-Kemalist takipçileri tarafından binlerce defa tekrarlanacak olan görüşlerini, Aytürk ilk kaynağında bularak, bu eleştirilerin önce o dönemki tarihsel çerçevesini çiziyor. Ardından da, geçen 40 yıl içinde bu eleştirilerin güncelliğini koruyup korumadığını, çerçevenin bugün hâlâ geçerli olup olmadığını sorguluyor.

Kitabın ikinci bölümünü ise post-Kemalistlerin sıkça işledikleri temalara ayırdık. Bu bölümün ilk yazısında Sencer Ayata "liberaller" olarak adlandırdığı aydınlar, akademisyenler, basın mensupları ve iş insanlarının cumhuriyet, devlet ve Kemalizm eleştirilerinin post-Kemalist paradigmanın oluşumundaki rollerini inceliyor.

Kemalizme yöneltilen eleştirilerde elitlerle halk arasındaki kopukluğun ana referans noktalarından biri olan kültür poli-

tikaları da önemli yer tutar. Tanıl Bora'nın yazısında, kültüralizm olarak adlandırdığı bu kültür politikalarına yönelik tenkitlerin eleştirel değerlendirmesi yapılmaktadır. Post-Kemalist eleştirilerde, Kemalistlerin aşırı önem verdikleri kültür alanında Batı medeniyetini taklit ettikleri ve uygulamalarının halktan kopuk ve tepeden inme şekilde gerçekleştiği vurgulanmıştır. Eleştirileri tamamen haksız bulmayan Bora, *Varlık* ile *Yücel* dergilerinin 1930'larda ve 1940'larda yayımlanan sayılarının izini sürerek Aydınlanmacı değerlerden mülhem hümanist bir damarın tek parti döneminde geliştiğini belirtir.

Zana Çıtak, post-Kemalist eleştirilerin en çok hedefine koyduğu Cumhuriyet'in laiklik politikaları hakkında yapılan çalışmaları inceliyor. Liberal, sol ve İslâmcı kökenden gelen post-Kemalistlerin birleştikleri ortak görüş, Cumhuriyet dönemi boyunca baskıcı şekilde uygulanan laiklik politikaları nedeniyle rejimin dindar kesimleri dışladığı, onları ikna edemediği ve siyaseten başarısız olduğudur. Halbuki Çıtak'a göre, post-Kemalist yazında özenilen Anglo-Sakson modellerinde bile seküler olan, dinî olan karşısında öncelikli bir pozisyona sahiptir. Yazısında Çıtak ayrıca moderniteye ve Kemalist uygulamalara karşı sahip oldukları eleştirel bakış açısını sivil toplum aktörü olarak gördükleri İslâmcı kesime yöneltmeyen post-Kemalistleri eleştirirken, demokratik bir toplum inşasında laikliğin önemini vurgular.

Berk Esen post-Kemalist yazının ana referans noktası haline gelen bürokratik vesayet eleştirisini gündeme getiren çalışmaların izini sürüyor. Esen'e göre, askerî darbelerden sonraki dönemlerde ordu ve yargı kurumlarının müdahaleci tavırlarıyla siyasal alanı daralttıkları eleştirisinde haklılık payı olsa bile, bütün Cumhuriyet dönemini kapsayan askerî veya bürokratik vesayetten bahsetmek mümkün değildir. Türkiye siyasetini sadece bu analitik çerçeve üzerinden değerlendiren çalışmalar sosyo-ekonomik koşulların, sınıf dinamiklerinin ve siyasi kurumların önemini gözardı etmiştir. Esen'e göre, post-Kemalistler demokratik rejimin çöküşünü vesayetçi aktörlere atfederek, AKP gibi partilerin seçim kazandıktan sonra denge ve denetle-

me kurumlarını zayıflatan uygulamalarını ve otoriterleşme eğilimlerini meşrulaştırmıştır.

Yüksel Taşkın, post-Kemalist paradigmanın Türkiye'de İslâmcılık ve İslâmi hareketler üzerine yürütülen çalışmalara olan etkisini ve bu alandaki yayınların İslâmcı entelektüeller ve siyasetçiler tarafından nasıl kullanıldıklarını inceliyor. 2000'li yıllarda kültürel hegemonya arayışındaki İslâmcı entellektüellerin bu çalışmaları AKP'yi demokratikleştirici bir aktör olarak lanse etmek için yaygın şekilde kullandığını iddia eden Taşkın, iktidar partisinin dinsel milliyetçi bir çizgiye yönelmesinden sonra inandırıcılığını yitirdiğini belirtir.

Diğer temaların aksine post-Kemalist yazında siyasi partiler üzerine görece az sayıda çalışma yapılmıştır. Şebnem Yardımcı-Geyikçi ve Berk Esen'e göre bu eksikliğin temel nedeni post-Kemalist anlatının temel noktası olan merkez-çevre yarığının siyasi gelişmeleri açıklamada siyasi partileri edilgen aktörler olarak görmesidir. Yazılarında Yardımcı-Geyikçi ve Esen, merkezin temsilcisi olarak görülen CHP'nin ordu ve bürokrasiyle sıklıkla görüş ayrılıkları ve çatışmalar yaşadığını, sağ partilerin ise orduyla özellikle Soğuk Savaş döneminde uyumlu çalıştığını göstererek post-Kemalist yazını eleştiriyorlar. Önümüzdeki dönemde siyasi partiler üzerine yapılan çalışmaları geliştirmek için ampirik, uluslararası kuramlardan beslenen ve karşılaştırmalı araştırmalarının sayısını artırmayı öneriyorlar.

Son olarak da şunu eklemek gerekiyor. Bu kitapta üç konuya daha, edebiyat, milliyetçilik ve Kürt çalışmaları alanlarına da birer bölüm ayırabilmeyi isterdik. Bunun için çaba da gösterdik. Ancak mümkün olmadı. Kitaptan esinlenecek okurların bu üç alandaki boşluğu doldurmasını dileriz.

Post-Post-Kemalizm:
Yeni Bir Paradigmayı Beklerken

İlker Aytürk

Türkiye'de bilimsel standartta iş yapan sosyal ve beşeri bilimcilerin hemen hemen tamamı son 30 yıldır post-Kemalist paradigmanın etkisi altındalar ve bu paradigma çerçevesinde ders veriyorlar, basın yoluyla halka sesleniyorlar, kitap ve makale yazıyorlar. Bu durumdan, keza, uzmanlık alanı modern Türkiye olan yabancı bilim insanlarını da hariç tutamayız. Modern Türk tarihi ve toplumu üzerine, tarihçilerin, sosyologların, siyaset bilimcilerin, antropologların, kültür, müzik, folklor araştırmacılarının yaptığı en önemli bilimsel çalışmalar artık büyük ölçüde post-Kemalist paradigma içinde şekilleniyor. Bu makalede, Türk milliyetçiliği çalışmalarının da son 30 yılına damgasını vuran post-Kemalist paradigmayı ele alacağım. Temel iddiam odur ki bu paradigmada artık yolun sonuna geldik.

Bir terimin kariyeri

Bir akademik paradigma olarak post-Kemalizmi tanımlamak oldukça zor, çünkü hem başlangıçtaki kurucuları ile bugünkü savunucuları arasındaki makas oldukça açıldı, hem de içindeki bütün nüansları dikkate alacak olursak bugün itibariyle post-Kemalist çizgi –özellikle de liberallerin, solun ve liberal-solun

Gezi'den sonra bölünmesi, kamplara ayrışması sebebiyle– kendi içinde çeşitleniyor, post-Kemalizmlere evriliyor. Gene de bir tanım yapmak gerekirse, post-Kemalizmin Türkiye'nin en önemli birkaç sosyal bilimcisi tarafından 1980'li yılların başında ortaya atılan, daha sonra da entelektüeller, gazeteciler, düşünce kuruluşları ve yayınevleri tarafından benimsenerek hızla dolaşıma sokulan bir fikirler bütünü olduğunu söyleyebiliriz. Peki bu bütün içinde neler var? Ortak noktalar nelerdir? Sanırım bu aşamada Weber'i takip edip bir post-Kemalizm ideal-tipi inşa etmemiz gerekecek. Bütün ideal-tipler gibi post-Kemalizm ideal-tipi de gerçek hayattaki post-Kemalistlere ve düşüncelerine bire bir tekabül etmeyecek. Fakat kavramın tartışılabilmesi için böyle bir genel tanım yapılmasının zorunlu olduğuna inanıyorum.

Öncelikle bu kavramı hangi anlamda kullanmadığımı açıklığa kavuşturayım. 2002 yılında Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) iktidara geldiği ve Tayyip Erdoğan'ın 2007 genel seçimleri sonrasında şiddeti gittikçe artan hamlelerle fiili bir durum yaratarak rejim değişikliğini hedeflediği bir vakıa. Başkanlık sistemine giden yolda Kemalizmin taşıyıcısı olan kurumsal aktörlerin ve Kemalist otorite sembollerinin önce tartışmaya açıldığı, sonra da tahtlarından indirildiği, son birkaç yıldır ise 1982 Anayasası'nın askıya alındığı ve hukuk devletinin işlemez olduğu bu fiili duruma, iktidar çevresinde kümelenen entelektüel ve yazarlar "Yeni Türkiye" adını veriyorlar. Buna karşılık, önümüzde bir vakıa olarak duran bu fiili duruma bir ad koymak isteyen, fakat bunu nispeten tarafsız, nötr bir tespit olarak yapmayı amaçlayanlar ise "Post-Kemalist Türkiye" ifadesini tercih ediyorlar.[1] Bense kavramı bu anlamıyla, yani Türkiye'nin 2007'den bu yana adım adım içine girdiği siyasi ortamı karşılamak için kullanmıyorum. Bu makalede post-Kemalizm derken, 2007'den çok daha önce doğmuş, 2007 sonrasındaki

---

1 İhsan Dağı, *Turkey between Democracy and Militarism: Post-Kemalist Perspectives*, Orion, Ankara, 2008. 3-4 Ekim 2011 tarihlerinde, Kudüs İbrani Üniversitesi ve Roma Üniversitesi'nin katkılarıyla Kudüs'te Van Leer Enstitüsü'nde yapılan, "A Post-Kemalist Turkey?" başlıklı çalıştayı da kavramın uluslararası akademik dolaşıma girmesinde bir başlangıç olarak zikretmeliyiz.

rejim dönüşümünün önünü açıp, halihazırdaki siyasi geçiş ortamını mümkün kılmış, entelektüel bir perspektife, bir akademik paradigmaya işaret ediyorum.

Post-Kemalizm Türkiye'nin bitmeyen vesayet problemine konulmuş yanlış bir teşhistir, hem de işinin ehli, çok önemli mütehassıslar tarafından konsültasyonla konulmuş bir yanlış teşhis. Başlangıçtaki yanlışlığı anlayışla karşılamak ve büyütmemek gerekiyor. Hatta akademik hayatıma 1980'li yıllarda başlamış olsaydım, aynı yanlışın altına ben de imzamı atardım diye tahmin ediyorum. Çünkü, post-Kemalizm çok haklı şikâyetlerin sonucunda ve haklı bir mücadelenin düşüncesi olarak doğmuştu. 1960'lı ve 1970'li yıllarda askerî darbe ve müdahalelere meşruiyet kazandırmak amacıyla Atatürk'ü ve Kemalist devrimi sahiplenen ve askerce bir tutumla kutsallaştırıp tartışılamaz hale getiren generaller, kendilerini meşrulaştırırken Atatürk ve erken Cumhuriyet'i antipatikleştiriyorlar, o sıralar hâlâ var olan prestijini aşındırıyorlardı. Özellikle de 12 Eylül 1980 darbesinin ardından koyulaşan Atatürk vurgusu, generaller tarafından icat edilen (büyük harflerle) "Atatürkçü Düşünce Sistemi" ve, bunun uzantısı olarak, Atatürk'ü sevmenin, askerin Türk siyasetindeki baskın rolünü onaylamakla eşanlamlı hale gelmesi büyük bir tepki doğuracaktı. Türk sağ aydınları ve politikacıları, sağ yelpazede durdukları yere bağlı olarak, Cumhuriyet devrimlerini zaten hiçbir zaman bir bütün olarak benimsememişlerdi. Sol içinde de Atatürk ve Kemalizm konusundaki ayrışma çok daha önceden başlamıştı,[2] fakat bu ayrışmanın katılaşması ve ideolojik kalıplara dökülmesi 1980'lerde gerçekleşecektir.

Mete Tunçay, Erik Jan Zürcher, Şerif Mardin, Nilüfer Göle, Büşra Ersanlı-Behar, Taha Parla, Levent Köker gibi bilim insanları işte tam da bu ortamda, Türk toplumunu ve siyasetini bunaltan, nefes alınmaz hale getiren asker tahakkümünden kurtulup özgürleşmenin tek çaresinin yakın tarihimizi bütüncül bir şekilde sorgulamaktan, eleştirmekten, doğru olarak kabul edil-

2 *Yön*'ün yönüyle Kemal Tahir ve İdris Küçükömer'in tuttukları yol sol içindeki bu ayrışmanın başlangıcı olarak kabul edilebilir.

miş varsayımları yıkmaktan geçtiğine inandılar. Tunçay *Tek Parti*'de (1981) ve Zürcher *The Unionist Factor*'da (1984), resmî inkılap tarihinin tartışmadığı, dışarıda bıraktığı, cevaplamadığı soru ve meseleleri gündeme getirerek, erken Cumhuriyet algısında büyük bir kırılmayı tetiklediler.[3] Ersanlı-Behar *İktidar ve Tarih*'te (1992) üzeri biraz da mahcubiyetle örtülmüş olan tarih ve dil tezlerini, bu tezleri doğuran etnik milliyetçi arka planı herkese tekrar hatırlattı, İkinci Dünya Savaşı sonrasında dikkatle kurgulanmış olan "Türk milliyetçiliği aslında kucaklayıcı, sivil bir milliyetçiliktir" tezinin sorgulanmasının yolunu açtı.[4] Yazdıkları pek çok kitapta Parla (1989, 1991 ve 1992) ve Köker (1990), o güne kadar çok başarılı bir milli kalkınma modeli olarak görülen Kemalizmin, bir başka bakış açısından ne kadar vesayetçi, jakoben, tepeden inmeci ve seçkinci olabileceğini gösterdiler ve erken Cumhuriyet'in demokratik Türkiye'ye giden yolda geçilmesi gereken zorunlu ve olumlu bir merhale olduğuna dair yerleşmiş düşünce kalıbını kuvvetle eleştirdiler.[5] Mardin ve Göle ise Kemalist seçkinleri kendilerini en güvende hissettikleri iki alanda, din ve kadın meselesinde, can evinden vurdular. Mardin (1989), ona daha sonra TÜBA üyeliğine de mal olacak kitabında Said Nursi'yi o güne kadar sokulageldiği "yobaz" şablonundan çıkarıp "Müslüman düşünür" kategorisine aldı.[6] Bununla da yetinmeyip, bu Müslüman düşünürün modernite ile İslâmı telif etmeye çalıştığını, bunun da mümkün olduğunu ileri sürerek, TÜBA eski başkanı Yücel Kanpolat'ın deyişiyle "...

3 Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Yurt Yayınları, Ankara, 1981; Erik Jan Zürcher, *The Unionist Factor: The Role of the Committee of Union and Progress in the Turkish National Movement, 1905-1926*, Brill, Leiden, 1984.

4 Büşra Ersanlı Behar, *İktidar ve Tarih: Türkiye'de "Resmi Tarih" Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, Afa, İstanbul, 1992.

5 Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989; Taha Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları*, 3 cilt, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991-1992; Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.

6 Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, SUNY Press, Albany, 1989. Aslında Mardin'in modernizasyon teorisine getirdiği ilk eleştirileri 1969 yılında yayınlanan kitabı *Din ve İdeoloji*'de bulunabilir.

Said-i Nursi'yi fazla parlattı diye eleştirildi."[7] Göle ise *Modern Mahrem*'inde (1991) erken Cumhuriyet'in en büyük kazanımlarından biri, hatta belki de birincisi olarak kabul edilen kadınların erkeklerle eşit yasal ve siyasal haklara kavuşması devrimini bambaşka bir okumaya tabi tuttu.[8] Kadın-erkek eşitliğinin, kadınların özgürleşmesi anlamına gelmediğini savunan Göle, gerçek anlamda özgürleşmenin ancak Kemalist modernleşme projesinin dışında gerçekleşebileceğini, üstelik bunun için Batılı kıyafet normlarını kabul etmek gerekmediğini, başörtüsü takmayı tercih eden kadınların da özgür ve modern olabileceğini söyleyerek çok büyük bir tartışmayı başlattı.

1980'lerin sonunda ve 1990'lı ve 2000'li yıllarda, Cumhuriyet'in kurucu ideolojisi olan Kemalizme karşı bir yandan İslâmcı-muhafazakâr, diğer yandan da Kürt muhalefetin güç kazanması sonucunda post-Kemalist düşünce akımı sadece akademik bir tartışma olmaktan çıktı ve gittikçe genişleyen halkalarla Türkiye aydınları arasında popülerleşti. Liberaller ve bazı sol aydınlar post-Kemalist harekette gene başı çektiler, jargonu oluşturdular, temel argümanları ve eleştirileri çattılar. Fakat artık yalnız değildiler. Post-Kemalizm bu aşamadan itibaren liberallerin yanı sıra solun bir kesimi ile birlikte muhafazakâr/İslâmcı sağı ve Kürt siyasi hareketini de içine alan geniş bir koalisyona dönüştü. Kaçınılmaz olarak önce siyasallaştı, sonrasında da banalleşti. Başlangıçtaki akademik ton ve temkin yerini keskin pozisyonlara bıraktı. Taraflar oluştu, kategorize edilip tanımlandı ve ardından kılıçlar karşılıklı çekildi. 1990'lar itibariyle post-Kemalizm artık bir "temellerin duruşması" halini aldı.[9] Nitekim bu dönemde başlayan İkinci Cumhuriyet tartışmasını, Yeni Demokrasi Hareketi'ni ve muhtemelen jargon üretimi, aktarımı ve yayılmasında en önemli rolü üstlenen Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı'nı post-Kemalist hareketten ayrı tutmak doğru olmayacaktır.

---

7 Sefa Kaplan, "Said-i Nursi'yi Fazla Parlattı", *Hürriyet* (12 Nisan 2010), http://www.hurriyet.com.tr/gundem/14390258.asp, erişim 1 Şubat 2015.

8 Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, Metis, İstanbul, 1991.

9 Deyim Ahmet Kabaklı'ya aittir.

Muhafazakâr ve İslâmcı aydınlarla bir entelektüel ittifak daha 1980'ler itibariyle kurulmuştu. Böyle bir ittifak, mesela, milliyetçi aydınlarla kurulamazdı, çünkü Türk solu 1960'lar ve 1970'ler boyunca entelektüel platformlarda milliyetçi düşünce ile, sokakta da Ülkücülerle kavga etmişti. İslâmcılarla ise araya böyle bir düşmanlık girmemişti. Medine Vesikası üzerinden başlayıveren bir tartışma ile bazı İslâmcı aydınlar hızla demokrat ilan edildiler ve demokratikleşme davasının doğal müttefikleri olarak kucaklandılar. Bir iki –ama gerçekten bir iki– istisna dışında, geçmişlerini ve düşünce dünyalarını çok merak eden de yoktu. Kim oldukları çok da bilinmeden onlara kefil olundu.[10]

Kefalette bu derece tedbirsizliğin arkasında, toplumda yeterince kök salamadıklarını düşünen Türk liberalleri ve solunun bu ittifak üzerinden meşruiyet arayışlarının olduğunu söylemek gerekir. Yanı sıra, galiba İslâmcılara biraz da tepeden bakmalarının, sisteme o güne kadar nüfuz edememiş İslâmcıları ellerinden tutup kültür iktidarının merkezine taşıyarak eğitip yönlendirebileceklerine duydukları güvenin de rolü vardı. Ayrıca, sol geçmişten gelen aydınların çoğunda, bazıları artık sol düşünceyi geride bırakmış olsalar bile, altyapının üstyapıyı belirlediğine dair inancın izleri görülüyordu. Onlara göre bir yanda küreselleşme diğer yanda ise Avrupa Birliği ile yapılan üyelik müzakereleri Türkiye'nin yönünü belirleyen çok kuvvetli dip akıntıları idiler. Türkiye, küreselleşen dünyada demokrasiye, çokkültürlülüğe ve piyasa ekonomisine doğru ilerliyordu. Ne kadar kudret sahibi olurlarsa olsunlar, bireylerin, Türkiye'nin yönünü değiştirme kabiliyetleri ise olamazdı. Erdoğan ve çevresindeki kliğin yoğun İslâmcı düşünceleri bu aydın çevrelerinde gayet iyi bilinmekle birlikte, işte bu önkabul çerçe-

10 Bu peşin kefalete çok erken bir dönemde getirilmiş ve bu yüzden de görmezden gelinmiş güçlü bir eleştiri için, bkz. Rıfat Bali, *Tarz-ı Hayat'tan Lifestyle'a*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002. Bu bahiste eklemek isterim ki, İslâm dünyasındaki, otoriter ve nispeten seküler diğer rejimlere karşı da benzer bir İslâmcı-sol/liberal ittifakın kurulup kurulmadığını incelemek çok ilginç sonuçlar verebilir. Özellikle Mısır, Ürdün, Tunus, Suriye ve Pakistan örneklerinde böyle bir çalışmaya çok ihtiyaç var.

vesinde kolaylıkla görmezden gelinebiliyordu. Kendi paylarına İslâmcılar ise, post-modernist, post-Oryantalist, post-kolonyalist eleştiri imkânlarını önlerine seren, onlara "Batı"yı kendi içinden eleştirebilme, Kemalizme, aslında kendisinin istinatgâhı olan "Batı"nın son kuramlarıyla rahat rahat kafa tutabilme imkânını ve jargonunu veren bu yeni ittifaka gönüllü oldular.

Bu açıdan bakarsak, 2002 yılında AKP iktidarının kurulmasını post-Kemalizmin kısa tarihinde de bir dönüm noktası saymalıyız, çünkü 2002 post-Kemalizmin bir muhalefet paradigması olmaktan çıkıp, iktidar olduğu yıldır. Bu yıldan itibarendir ki, AKP hükümetlerinin Kemalist devlet kurumlarına karşı başlattıkları mücadelenin parçası olarak, devlet televizyonu ile hükümetin kontrol ettiği basın organları kapılarını post-Kemalistlere açtı; hatta Kemalizmin ideolojik taşıyıcıları olarak tasarlanmış ve 1980 darbesi sonrasında bu rolleri AKDTYK üst çatısı ile pekiştirilmiş olan Türk Dil ve Türk Tarih Kurumları bile zaman içinde post-Kemalistlerin eline geçti. Dolayısıyla, bugün post-Kemalizm dediğimiz paradigma, itilen kakılan, devlet eliyle cezalandırılan, ama gene de "resmî tarihe meydan okuyan" bir yaklaşım değil, bizzat düşünce iktidarının kendisidir. Bunu artık teslim etmek gerekiyor.

Tabii, post-Kemalizmin doğuşu sadece bu gibi iç faktörlerle açıklanamaz. Türkiye düşünce tarihini uluslararası ve bölgesel gelişmelerden izole ederek anlayamayız. Bu neviden uluslararası yahut bölgesel akımlar arasında herhalde en başta, bir başka post hareketi, post-modernizmi saymalıyız. Moderniteye kuşkuyla yaklaşan, moderniteyi, bireyi ezen büyük anlatılar ve büyük projeler demeti olarak gören post-modern düşünce Kemalizm gibi bir ulus yaratma projesine olumlu bakamazdı. Nitekim 1980'ler Türkiye'sinde Kemalist yekpare ulus anlatısı yerini, ülkedeki etnik ve dinsel farklılıkları ön plana çıkaran çok-kültürlü, çok-dilli bir yeni, yerel perspektife bırakacaktır. Buna artık Türkiye'de kimlik siyasetinin başlangıcı da diyebiliriz. Diğer üç önemli uluslararası trend olarak sayabileceğimiz küreselleşme, iletişim devrimi ve neo-liberalizm, tek tek ve hep birlikte, aslında oldukça karmaşık sonuçlar doğurmuş olsalar da, Türki-

ye'ye yansıması itibariyle her üç yönelimin Kemalist ulus-devleti aşındırdığını, merkezkaç kuvvetlere ivme verdiğini ve post-Kemalist paradigmayı güçlendirdiğini söylemek mümkündür.

Uluslararası ölçekten, bölge seviyesine indiğimiz zaman, bölgesel gelişmelerin ve trendlerin de aynı neticeyi verdiği apaçık ortadadır. Sovyetler Birliği'nin tarihe karışmasının ardından Türkiye'nin bölgesel rolünün ne olacağına dair belirsizliğin, içeride kimlik tartışmalarını tetiklemesini, Birinci ve İkinci Körfez Savaşları'nın Ortadoğu'yu darmadağın etmesiyle Kürt halkının self-determinasyon hakkı istemesini ve bütün bunların Türkiye'ye yansımalarını göz ardı edemeyiz. Akademiye bakacak olursak çok önemli üç başka yönelim daha göreceğiz. İlk olarak, Edward Said'in Michel Foucault okumalarına dayanarak ortaya attığı Oryantalizm eleştirisi, Kemalizmin hem dışarıdan bakanlar gözündeki imajını değiştirdi, hem de bizzat Kemalistlerin kendi kendilerine bakışını. O güne kadar modernizasyon kuramı perspektifinden,[11] Türkiye'yi bir felaketten kurtararak kurmuş ve kalkınmasını sağlamış bir fikirler bütünü olarak görülen Kemalizm, siyasi başarının eşlik ve öncülük ettiği akademik bir prestije sahipti. Said'in başlattığı büyük tartışma sonrasında ise, Kuzey Amerikalı ve Avrupalı sosyal/beşeri bilimciler, Kemalizmi Oryantalizmden beslenen, Batı'ya fazla öykünen, Batılı düşünce kalıplarını sorgulamadan kabul eden bir ideoloji olarak algılamaya başladılar. Bu algı hızla Türk akademisinde de yayıldı, çünkü 1980'ler itibariyle zaten bu algıyı absorbe etmeye teşne bir entelektüel ortam yukarıda anlatılan sebeplerle çoktan oluşmuştu. Post-Oryantalist düşünce hareketinin Kemalist akademik "establishment"ı Oryantalizmin Türkiye şubesi derekesine indirdiğini, var olan akademik prestijini tamamen kırdığını, buna karşılık post-Kemalist İslâmcı aydınlara ne kadar büyük bir özgüven aşıladığını, hem akademide hem de medyada görünür kıldığını not etmeliyiz.

---

11 1950'li ve 1960'lı yıllara damgasını vuran modernizasyon kuramının en önde gelen temsilcilerinden Daniel Lerner'in bir klasik haline gelmiş olan ilk kitabında Türkiye örneğini merkeze koyması bir tesadüf değildi. Bkz. Daniel Lerner, *The Passing of the Traditional Society: Modernizing the Middle East*, Free Press, New York, 1958.

İkinci sırada, Türkçeye "maduniyet çalışmaları" gibi çetrefil bir adla çevrilen "Subaltern Studies" üzerinde durmak gerekiyor. Hindistan ve Doğu Asya uzmanı tarihçilerin 1970'li yıllardan itibaren inşa ettiği bu ekol, bölge tarihini yazarken o güne kadar dominant olma özelliğini sürdürmüş ve temeli itibariyle elitlerin tarihi olma özelliğini taşıyan siyasi tarih ve düşünce tarihi yaklaşımlarını bir kenara itmiş, bölge tarihini anlamak için önceliği ötekileştirilmişlere, isimsiz yığınlara, yoksul işçilere ve aşağı kastlara, yani bütün madunlara vermişti. Post-Oryantalist hareketle birlikte hemen hemen aynı anda Türk akademisini etkileyen bu ekol, Türk tarihçileri ve sosyal bilimcilerinin çalışmalarında yepyeni temalar, hareketler ve figürler seçmelerine sebep oldu. Kemalist Cumhuriyet anlatısının dışında kalan, ona ters düşen, muhalefet eden, "akordu bozdukları için" Kemalist tarihçiliğin görmezden geldiği yahut düşmanlaştırdığı bütün kişi ve hareketler post-Kemalist akademinin gözde konuları haline geldiler. Sırasıyla gayrimüslim azınlıklar, Kürt halkı, muhafazakârlar ve İslâmcılar yeni dönemin en önde gelen, en başarılı bulunan kitaplarının, makalelerinin, doktora tezlerinin merkezine oturdular.

Akademide buna paralel üçüncü ve son trend ise Kuzey Amerika merkezli Ortadoğu Çalışmaları alanı içinde doğdu. 1950'ler ve 1960'larda sol görünümlü ulusal kalkınma modelleri olarak Cezayir, Libya, Tunus, Mısır, Suriye ve Irak'ta ortaya çıkan seküler-otoriter tek adam rejimleri 1980'lerde artık dinozor diktatörlüklere dönüşmüşlerdi. Ortadoğu'da demokrasinin var olup olamayacağı, İslâm ile demokrasinin ne ölçüde bağdaşabileceği gibi büyük sorular üzerine kafa yoran pek çok akademisyenin ortak düşüncesi bu diktatörlüklerin ancak ve ancak alttan gelecek bir muhalefet dalgası ile, bir haklar ve özgürlükler hareketi ile düşürülebileceği ve Doğu Avrupa'dakine benzer yeni demokrasilerin bu bölgede de ancak bu koşulla kurulabileceği idi. Bu dönemde, söz konusu otokratik rejimlere bakıldığında, muhalefet adı verilebilecek tek organize kuvvetin, başını Müslüman Kardeşler'in çektiği İslâmcı muhalefet olduğunu biliyoruz. İşte bu yalın gerçek 1980'lerden itibaren Ortado-

ğu'da İslâmcı muhalefete açılan akademik kredinin temelinde yatar. 1980'lerden sonraki birkaç on yıl boyunca –aslında Arap Baharı denilen sürecin ortalarına kadar– pek çok Kuzey Amerikalı akademisyen, Ortadoğu'daki İslâmcıları otokratik rejimleri silip süpürecek demokrasi akıncıları olarak görmeye devam ettiler. Hatta, Ortadoğu diktatörlüklerinde sivil toplum denilebilecek bir şey varsa bunun büyük ölçüde İslâmcı muhalif hareketlerden oluştuğu yaygınlaşan bir kanaat oldu.[12]

Sonuç olarak bir yanda Kemalizmi ve Kemalistleri zayıflatan, hegemonik statülerini kıran, diğer yanda ise Kemalizmin hasımlarını kuvvetlendiren, onlara prestij kazandıran, bazen birbirinden bağımsız, bazen de birbiriyle örtüşen pek çok faktör karşımıza çıkıyor. Post-Kemalist hareket işte bütün bu faktörlerin etkisiyle ortaya çıktı, güçlendi ve 1990'lar sonu itibariyle modern Türkiye çalışmalarında en etkili paradigma haline geldi. Post-Kemalist paradigmaya karşı çıkan eski nesil Kemalist entelijansiya zaten uzun zamandır modern tarihçiliğin uluslararası standartlarından kopmuştu. Yeni nesil ulusalcılar ise etki yaratabilecek tarih ve sosyal bilim eserleri vermekten çok uzaktılar, akademide hızla ve hak ettikleri biçimde marjinalleştiler.

Bir karşılaştırma: Post-Siyonizm

Akademik paradigmalar aslında "sadece akademik" paradigmalar değildir. Dünyayı şekillendiren büyük siyasi, sosyal ve ekonomik gelişmelerin yedeğinde ortaya çıkarlar, bu gelişmeleri olumlayan sorular sorarlar, bu gelişmelerin yeni nizam ha-

12 Bu kanaati yansıtan birkaç örnek için bkz. A.R. Norton (der.), *Civil Society in the Middle East*, cilt 1, Brill, Leiden, 1994; A.R. Norton (der.), *Civil Society in the Middle East*, cilt 2, Brill, Leiden, 1995. İslâmcılığa bu iyimser bakışın arkasında, geçmişte akademiye hâkim olmuş Oryantalizmin verdiği suçluluk duygusu kadar, Amerikan akademisinin muhatap olduğu kitleden kaynaklanan çok özel şartlar da bulunmaktadır. Bir Amerikan üniversitesinde Ortadoğu ve İslâm üzerine uzmanlaşan her akademisyen gün boyunca derslerinde, üniversite dışında ise medyada ve sokakta, İslâm'ı ve Müslüman halkları yadırgayan, hor gören, hatta nefret eden insan yığınları ile karşı karşıya gelir. Artık klişeleşmiş, "dünyadan bihaber, sokaktaki Amerikalı"ya "doğruyu" anlatabilmek, Ortadoğu'yu, İslâm'ı, İran'ı, Filistin davasını "gerçek yüzüyle" yansıtabilmek böyle pek çok akademisyen için bir misyon haline gelmiştir.

line gelmesine vesile olacak bilgi ve kavram dağarcığını üretirler ve, sonra da, oturmuş düzen yıkılırken onunla birlikte tarih sahnesinden ayrılırlar.

Ulus-devletlerin doğuşu hem Batı'da, hem de Batılı modelin başarısının ardından onu taklit eden diğer ulus-devletlerde milliyetçi sosyal bilim ve milliyetçi tarihçilik paradigmalarını egemen kılmıştı. Bu yönden bakılacak olursa, ulus-devlet modelinin sorgulanması ve biricik başarılı model olma üstünlüğünü kaybetmesi, milletin geçmişine ve ulus-devletin nasıl, hangi şartlar altında kurulduğuna dair egemen anlatıların –çoğunlukla efsanelerin– tartışmaya açılması, aslında milletlerin tarihinde olumlu sayılabilecek gelişmelerdir. Çünkü hem söz konusu toplumun artık kendine güvenle bakıp, safları sıklaştırmaktan ve ayrık otlarını ayıklamaktan vazgeçtiğini, en azından böyle bir eğilim belirdiğini gösterir, hem de milletleşmenin ve ulus-devlet kurmanın genelde ilk aşamasına tekabül eden otoriter/yarı-otoriter rejimlerin sonuna gelindiğini. Bu yönüyle post-milliyetçi hareketler demokratikleşmenin ve bireyselleşmenin de habercisidir.

Yakın çevremizde bunun en çarpıcı örneğini İsrail'de görüyoruz. Türkiye'nin kuruluşunda Kemalizmin oynadığı rol, İsrail'de Siyonist ideolojide cisimleşir. Siyonizm, 19. yüzyılın sonunda Yahudi Meselesi'ne bir çare olarak, Yahudilerin dinî bir cemaat değil, bir millet olduğunu ve bu nedenle bir ulus-devleti hak ettiklerini iddia eden, bu ulus-devletin de vadedilmiş topraklarda kurulmasını isteyen bir grup Yahudi aydın ve kanaat önderinin ideolojisi olarak ortaya çıktı. Alman romantizminden ve Aydınlanma geleneğinden etkilenen bu milliyetçi hareket adım adım uluslararası meşruiyet kazandı, şaşırtıcı sayıda Yahudiyi Filistin'e göç etmeye ikna etti, mandater yönetim altında geleceğin Yahudi devletinin iskeletini oluşturdu, nihayetinde ise Filistinli Araplara ve komşu Arap devletlerine karşı bir bağımsızlık savaşı vererek İsrail'i 1948 yılında kurdu.

Kurulduğu andan itibaren bir tehdit algısı ile yaşayan İsrail, biraz bunun da etkisiyle, resmî tarihini mümkün olduğunca sanitize ederek kurguladı. Buna paralel olarak da bir İsrail toplu-

mu inşa etme sürecini başlattı. Bu tarih kurgusunda, Yahudiler çağlar boyunca ezilmişlerdi, Filistin'e devlet kurmak üzere göçtüklerinde bütün komşuları onlara düşmandı, mandater ülke olan İngiltere ise İsrail'in kurulmasını 1930'larda engellemeye çalışmıştı. 1948 Savaşı'nda Filistinli Araplar topraklarını kendileri terk etmişler, İsrail bu işe hiç bulaşmamıştı. İsrail'i kuran İşçi Partisi liderliği bir mucize yaratıp, birkaç milyon göçmeni birkaç on yılda İsrailli yapmış, İsrail toplumuna ve ekonomisine kazandırmıştı. İsrail'in resmî tarihçilerine soracak olursanız, ülkenin ilk 30-40 yılı tarihte eşine rastlanmayan büyük bir askerî ve toplumsal başarı hikâyesiydi.

İsrail devletinin kendini anlayış ve anlatış biçimi olarak bu Siyonist paradigma belirleyiciliğini 1970'lerin sonuna kadar devam ettirebildi. 1980'lerden itibaren ise bu paradigmanın, tıpkı aynı zaman diliminde Kemalizmin başına geldiği gibi, fakat tabii bambaşka sebeplerden ötürü sorgulanmaya başladığını görüyoruz. Post-Siyonizm dediğimiz hareketi doğuran faktörler arasında 1977 yılında İşçi Partisi'nin seçim yenilgisiyle 30 yıllık iktidarını kaybetmesini, 1982 yılında Likud Hükümeti'nin Lübnan'ı işgal etmesinin ve 1987 yılında Batı Şeria ve Gazze'de başlayan büyük Filistin ayaklanması İntifada'nın İsrail'de yarattığı toplumsal travmayı sayabiliriz. Zaten 1948'den beri zihinlerden silinmeyen, "İsrail nasıl hem bir demokrasi, hem de bir Yahudi devleti olabilir?", "İsrail'in kurulması Yahudilerin emniyet hissini artırdı mı, azalttı mı?", "3.000 yıllık Yahudi kültürü milliyetçilik kalıbına sıkıştırılabilir mi?" gibi sorular, bu travmaların etkisiyle iyice su yüzüne çıktı. Kendilerine "Yeni Tarihçiler" diyen bir grup İsrailli akademisyenin yanı sıra, bazı sosyologlar ve gazeteciler İsrail'in kuruluş efsanelerini acımasız bir eleştiri yağmuruna tuttular.[13] 1948 Savaşı'nda İsrail ve Ürdün'ün Filistin mandası topraklarını paylaşmak için gizli bir ittifak antlaşması yaptığı (yani İsrail'in sanıl-

---

13 İbranice literatürü bir tarafa bıraksak bile Post-Siyonizm üzerine İngilizce yazılmış makale ve kitaplar bile burada tek tek sayamayacağımız kadar büyük bir yekûn tutmaktadır. Post-Siyonizmin fikir önderleri olarak kabul edebileceğimiz Benny Morris, Avi Shlaim, Ilan Pappe, Simha Flapan, Tom Segev ve Baruch Kimmerling'in eserlerini okuyarak başlamak en doğrusu olacaktır.

dığı kadar yalnız olmadığı), savaş sırasında topraklarını terk eden 800.000 kadar Filistinlinin kendi kendilerine kaçmadığı, önemli bir kısmının İsrail ordusu tarafından bir etnik temizlik harekâtıyla kovulduğu (yani mülteci probleminin doğuşunun İsrail'in kusuru olduğu) gibi gerçekler böylece ortaya çıktı. Yeni nesil sosyologlar ve sosyal antropologlar ise 1948'den sonra İsrail'e göç eden milyonlarca Yahudinin sorunlarına eğildiler ve gördüler ki, Shmuel Eisenstadt gibi büyük –ve Siyonist– ilk dönem sosyologların iddialarının aksine, İsrail'in göçmen kabul ve entegrasyon politikaları birkaç kuşak boyunca iyileşmeyecek yaralar açmıştı. Özellikle Ortadoğu ülkelerinden göçen yüz binlerce Yahudi entegrasyon süreci boyunca kendilerini aşağılanmış ve dışlanmış hissetmişti.

Post-Siyonist yayınlar 1990'ların başı itibariyle sadece akademik çalışmalar olmaktan çıkıp İsrail gündeminin merkezine oturdu. 1990-2000 arasında İsrail'e damgasını vuran kendini ve geçmişi sorgulama eğiliminde en büyük pay, hiç şüphesiz 1993 yılında imzalanan Oslo Barış Protokolleri ve Prensipler Deklarasyonu ile bu siyasi gelişmelerin beslediği iyimser atmosfere aittir. 1990-2000 arasında Arap-İsrail ve İsrail-Filistin anlaşmazlıklarında barış ihtimali ilk defa çok gerçekçi bir ihtimal olarak belirdi. İsrail'de barış taraftarlarının sayısı arttı, pek çok İsrailli karşı tarafta konuşulabilecek partnerler olduğuna inanmaya başladı. Bu on yıla post-Siyonizmin altın yılları diyebiliriz.[14] Bir gelecek ümidi olarak Ortadoğu'da barış, modern Yahudi tarihi ve İsrail araştırmalarında da post-Siyonist bakış açısını en makbul akademik paradigma haline getirmişti.

14 Hiç şüphesiz post-Siyonizmin zirve noktası, 1998 yılında İsrail'in kuruluşunun 50. yıldönümü için hazırlanan ve televizyonda devlet kanalında 22 bölüm olarak yayınlanan *Tkuma* (Kuruluş) adlı belgeseldir. *Tkuma*'nın siyasi tonunu hayal edebilmek için, gene 1998 yılında Türkiye Cumhuriyeti'nin 75. yıl kutlamaları için Ali Bayramoğlu, Ahmet ve Mehmet Altan, ve Ayşe Hür'den oluşan bir ekibe bir modern Türk tarihi belgesi hazırlatıldığını ve bunun 1998 yılı boyunca haftalarca TRT'de yayınlandığını gözlerinizin önüne getirin! Gerçekten de *Tkuma* o kadar put kırıcıydı ve sağ İsrail'i rahatsız etme potansiyeline sahipti ki, 90'ların sonunda İşçi Partisi Hükümeti seçimi kaybedip, yerine Binyamin Netanyahu'nun kurduğu Likud Hükümeti geldiğinde yaptıkları ilk işlerden biri bu belgeseli devlet kanalından kaldırıp, okullarda gösterilmesini de yasaklamak oldu.

Altın çağ hep onu takip edecek zevalin habercisidir. Post-Siyonizmin zevali de onu doğuran siyasi şartların ortadan kalkması ile başladı. 2000 yılında Başkan Clinton'ın Ehud Barak ve Yaser Arafat'ı kapsamlı barış görüşmeleri için Camp David'e çağırması, daha doğrusu barışana kadar dışarı çıkmamak üzere çiftliğe kapatması ile hem iki halkın, hem de bütün dünyanın nefeslerini tuttuğu bir iki hafta yaşandı. Bugünden geriye baktığımızda görüyoruz ki İsrail tarafının mümkün olana değil, ya hep ya hiç anlayışına kilitlenmesi ve kapsamlı, total barışı hedeflemesi çok yanlış bir tutumdu. Nitekim, görüşmeler başarısızlıkla sonuçlandı, bir yıl içinde İsrail'de İşçi Partisi Hükümeti bu yüzden iktidarı kaybetti. Bir de üzerine, İkinci İntifada ile birlikte ülkeyi kasıp kavuran canlı bombalar 1.000'den fazla İsrailli sivilin hayatına mal olunca, İsrail'deki siyasi atmosfer iyimserden kötümsere doğru hızla değişti. Karşı tarafta konuşulabilecek partnerler olduğuna duyulan inanç bir defa daha kayboldu, İsrail'de barış kampı diyebileceğimiz, toprak karşılığında barış formülünü savunan geniş halk yığınları bir yıllık bir süreç içinde buharlaştı. Son 15 yıldır, kapsamlı bir İsrail-Filistin barışını bir ihtimal olarak bile kimsenin telaffuz etmediği bezgin ortama bu şekilde girildi.

İsrail iç siyasetini dönüştüren bu bölgesel gelişmeler sonucunda İsrail akademisinin de yön değiştirmesi ve post-Siyonist çizgiden uzaklaşması büyük bir sürpriz olmayacaktı. Şaşırtıcı olan akademideki ve entelektüel dünyadaki dönüşümün hızı ve boyutlarıydı. İkinci İntifada sonrasında post-Siyonist harekette başı çekmiş pek çok İsrailli entelektüel "Oslo haini", "Oslo yalancısı" suçlamalarıyla yüz yüze geldi. Büyük ölçüde post-Siyonistlerin tekeline terk edilmiş olan tarih ve sosyoloji çalışmaları, Yoram Hazony, Assaf Sagiv, Michael Oren gibi yeni muhafazakâr entelektüellerin saldırısına uğradı, bu eleştiriler ABD merkezli yeni sağa mensup düşünce kuruluşlarınca ve onların İsrail'deki uzantıları olan Shalem ve Herzl Enstitüleri'nce desteklendi. Neredeyse savrulma boyutlarına varan bu dönüşümün en çarpıcı sembolü ise post-Siyonist tarihçi Benny Morris'tir. 1988 yılında yayınlanan *The Birth of the Palesti-*

nian Refugee Problem, 1947-1949 başlıklı çok önemli kitabında, sonradan İsrail'in olacak topraklarda yaşayan Filistinlilerin nasıl bir etnik temizliğe tabi tutulduğunu çok soğukkanlı ve titiz bir çalışmayla belgeleyen ve bu nedenle post-Siyonist "yeni tarih" akımının en önemli temsilcisi olarak görülen Morris, 2000 yılı sonrasında düşüncelerini tamamen değiştirdi. Artık Filistin halkının iki devletli çözüme yanaşmayacağına ve amaçlarının İsrail'i tamamen yıkmak olduğuna inanmaya başlayan Morris, 2004 yılında verdiği bir mülakatta İsrail vatandaşı Filistinlileri zaman ayarlı bomba olarak tanımladı; 1948 Savaşı'nda İsrail topraklarının Filistinlilerden tamamıyla temizlenmemiş olmasına hayıflandı ve aynı apokaliptik şartlar bir daha tekrarlanacak olursa bu defa tüm Filistinlileri sürmeyi geleceğin İsrail yöneticilerine salık verdi.[15] Post-Siyonist paradigma 20 yıllık akademik iktidarından sonra, barış ümitleriyle birlikte ortadan kalkıyordu.

Post-Kemalizmde perde inerken

İsrail'de yaşananlar, yaklaşık 10 yıllık bir tehirle, bugün Türkiye'de tekrar ediyor. Post-Kemalizmi var eden siyasi, ekonomik ve sosyo-kültürel şartlar bir bir ve günbegün ortadan kalkıyor; can suyu kesilen post-Kemalist hareket sendeliyor, her sorunumuzu Kemalizme yıkmak gittikçe gülünçleşiyor; ne şekil alacağını bugünden kestiremediğimiz yeni bir yaklaşımın, Türkiye toplumuna ve siyasetine yeni bir bakış açısının ihtiyacını kuvvetle hissediyoruz.

Bu aşamada, post-Kemalizmin, Türkiye'nin demokratikleşme sorunlarına ve vesayet meselesine konulmuş yanlış bir teşhis olduğu konusundaki görüşümü yinelemeliyim. Post-Kemalist zaviyeden bakacak olursak, Türkiye 90 yıldır demokratik-

---

15 Ari Shavit'in Benny Morris'le yaptığı mülakat, "Survival of the Fittest", *Haaretz Friday Magazine* (English Edition), 9 Ocak 2004. Benny Morris örneğinden yola çıkarak, post-Kemalistlerin bir gün militan Kemalist olacaklarını söylemek istemiyorum. Her ne kadar son bir iki yıldır bazı post-Kemalistlerin, mesela, laikliğe karşı olumsuz tutumları değişmeye başlamış olsa da Morris çapında bir dönüşümü Türkiye örneğinde imkânsız görüyorum.

leşemiyor, demokratikleşmek istediğimiz anlarda önümüz hep asker ve sivil bürokrasi tarafından, meşhur deyişle Kemalist elit tarafından kesiliyor. Demokrasimizin yeniçeri adımlarıyla, iki ileri bir geri saydığı doğrudur. Bu yerinde sayışı sadece Kemalizme ve Kemalistlere atfeden teşhis ise yanlıştır.

Yanlıştır, çünkü öncelikle ne yakın ne de kadim Türk tarihi tarafından doğrulanıyor. Benim görebildiğim kadarıyla, post-Kemalist yaklaşımın en büyük hatası Kemalizmi ve ondan önce İttihatçılığı doğuran şartları hafifsemek, bu fikirleri sahiplenen toplumsal grupların nereden, niçin ve nasıl çıktığını araştırmamak, bu çok önemli başlangıç noktasını sorunsallaştırmamak oldu. Tipik bir örnek olarak, Türkçenin yaşayan büyük şairlerinden Roni Margulies'in, son kitabı *Sen Kalk Da Ben Yatam* hakkında kendisiyle yapılan bir mülakatta, "Tayyip dururken, niye Kemalistlerle uğraşıyorsun?" sorusuna verdiği cevaba bakalım:

> Bakın şuna çok kesin bir şekilde inanıyorum: Tayyip geçicidir, AKP hükümeti geçicidir. Kemalizm ise 100 yıllık bir devlet geleneği. Bu memlekette hepimizin, işçi sınıfı olsun, azınlıklar olsun, Aleviler olsun, hepimizin başına ne geldiyse devletten gelmiştir. ... Tayyip'ten şu veya bu şekilde kurtulacağımıza çok eminim. ... Ama Kemalizm değişmeyecek.[16]

Kemalizm tarihsel bağlamından daha ne kadar koparılabilir, bilmiyorum. Mutlu mesut Osmanlı ülkesine, bir grup ceberut Kemalist Mars'tan ışınlanmışlar, 1908'de çağlamaya başlayan demokrasimizin önüne setler, barajlar yapmışlar, bireyleri bir kenara itip, devletin bekasını öne çıkarmışlar, kültür devrimi bahanesiyle solun, Alevinin, dindar vatandaşın demokratik katılımının önünü kesmişler. Popüler deyişle, siyahlar beyazların tahakkümü altında ezilmişler.

İnsan şu soruları sormadan edemiyor: Bu memleket 1908'den önce Atina demokrasisi ile mi idare olunuyordu? Türkçe konuşan halklar, tarih boyunca geriye doğru bulguların izin verdi-

16 "Ceberut devlet kaybolmadı", http://t24.com.tr/k24/yazi/ceberut-devlet-kaybolmadi,235, erişim 20 Haziran 2015.

ği kadar gidersek, hep meşruiyetini kılıçtan alan hanedanlarca yönetilmediler mi? Yöneten ve yönetilen katmanlarının nasıl ayrıştığına, hanedanların ve yönetici sınıfın yönetme hakkını nasıl kıskançlıkla koruduğuna baktığımızda, Osmanlı, Selçuklu, Karahanlı, Gazneli, Uygur, Köktürk, Hun yönetici sınıfları, Kemalistlerle kıyas edilemeyecek kadar elitist değil miydiler? Türklerin tarihinde elitist diyemeyeceğimiz bir rejim hiç oldu mu? Peki, o zaman elitizm niçin sadece Kemalizmin bir vasfı olarak algılanıyor? Burada tek mesele, Kemalist elitin yönettiği halktan bilinçli bir şekilde kültürel olarak ayrışması mı? Sadece aynı ortak dinî değerlere Sünni Müslüman Osmanlı tebaasıyla birlikte sahip çıktıkları için,[17] Osmanlı yönetici sınıfının elitizmini hoş görebilir miyiz? Bu soruların cevapları bence açıktır. Yakın tarihimizin bütün demokratikleşme problemlerini biriktirip Kemalizmin omuzlarına yüklemeye bence tarih bilgimiz izin vermiyor. Kemalistler vesayet sorununun ancak bir parçası, birkaç bin yıldır sürmekte olan bir siyasi gelenekte zincirin bir halkası olarak algılanabilirler, kaynağı değil. Yakın tarihimizdeki vesayet sorunu Kemalist askerî-bürokratik elit ile başlamış değildir ve, gene, bu elit grubunun tasfiyesi ile sonlanacak da değildir. Dolayısıyla vesayet sorunu, post-Kemalistlerin yıllardır iddia ettiği gibi, becerikli bir hükümetin yapacağı bir Kemalektomi operasyonuyla giderilemez. Vesayet ve, an az onun kadar, elitizm, Türkiye'de sadece Kemalistlerin temsil ve arzu ettiği bir anlayış değil, ne yazık ki siyasi yelpazenin sağından soluna her ideolojiye, her hareket ve partiye, her lidere ve kadroya bir parça bulaşmış bir gelenektir, bir siyasi kültürdür.

Yakın zamana kadar bunu bu açıklıkla dile getirmek birkaç nedenle tekinsiz bir işti, çünkü öncelikle şöyle talihsiz bir denklemle karşı karşıyaydık: vesayet meselesinin boyutlarının

17 Başında padişahın ve hanedan mensuplarının bulunduğu Osmanlı askerî sınıfı Sünni Müslüman tebaa ile ortak bir dinî kültürü paylaşıyordu. Ama bunun dışında askerî sınıf kendisini reayadan vergi vermeyerek ekonomik olarak, nispeten seküler kanunlara tabiyetle hukuki olarak, anlaması güç bir yazı dili icat ederek kültürel olarak ve yönetimi katılıma asla açmayarak siyasi olarak ayrıştırmıştı. Bu temel ayrışma ancak 19. yüzyılda Tanzimat'la birlikte zayıflamaya başlayacaktır.

Kemalizmi aştığını, ötesine geçtiğini söylemek bir Kemalizm savunusu olarak algılanıyordu; "Kemalist" sözü, yitik günlerin özlemiyle onu sahiplenen eski tüfek Kemalist ve yeni ulusalcı çevreler dışında, bir hakaret ifadesine dönüşmüştü; dolayısıyla, kendisini Kemalist hissetmeyenler Kemalizmi savunur gibi algılanmak istemiyorlar, "Kemalist" yaftasıyla yaftalanmaktan kaçınıyorlardı. Bu birinci ve bence daha yüzeysel sebepti.

İkinci ve daha önemli sebebi anlamak için ise biraz daha etraflı bilgi vermeliyim. Post-Kemalistlere göre yakın tarihimizdeki en büyük dönüşüm 1908-1945 yılları arasında yaşanmıştır. İttihatçıların iktidara gelir gelmez devleti cihan harbine soktuğu, Osmanlı Ermenilerini soykırıma uğrattığı, sonunda da devlet-i ebed-müddeti dizlerinin üzerine çöktürdüğü "lacrimosa" bir uvertür; onu takip eden, tek adam diktasına dayalı "yanlış Cumhuriyet"in muhaliflerini susturduğu, iktidarını pekiştirdiği bir acıklı kuruluş süreci; sonunda da esas aksiyonun yaşandığı, devrimlerin birbiri ardınca çılgınca bir hızla, neye uğradığını anlamayan, sesini de çıkaramayan halkın üzerine boca edildiği son bölüm. Yaklaşık 40 yıl süren, iktidardakilerin zihnindeki şablonların dışına çıkan herkesin muhalif bilinip dışlandığı yahut susturulduğu, farklılıkların kaynaştığı Türkiye halkına tek tip bir deli gömleği giydirildiği, büyük harflerle Büyük Travma Dönemi.[18]

Mesele şu ki, bu anlatıyı 30 yıldır binlerce akademik ve popüler eserde tekrar tekrar hatırlatan post-Kemalist akım, modern Türk tarihi, siyaseti ve toplumu araştırmalarında bir optik yanılsamaya, bir kronoloji önyargısına yol açtı. Son 30 yılımızın akademik yazınına baktığımızda hemen hemen bütün kalburüstü yayınların bu dönemi incelediğini, günümüzün büyük

18 Post-Kemalistlerin erken Cumhuriyet dönemine getirdikleri eleştirilerin çoğuna katılıyorum. Post-Kemalizmden ayrıldığım nokta ise şu: 1908-1945 arası dönemde eleştirdiğimiz hemen her problemli işi 1908 öncesinde de, 1945 sonrasında da buluyorum. O yüzden niçin sadece bu döneme odaklandığımızı anlamakta güçlük çekiyorum. Nasıl Kemalistler bu dönemi doya doya övebilmek için Kemalist devrimin kapsamını ve etkisini abarttılarsa, aynı şekilde post-Kemalistlerin de iştahla yerebilmek için kapsamını ve etkisini abarttıklarına inanıyorum.

problemlerini bu döneme kadar tarayıp orada bulduğunu görüyoruz. 20. yüzyılda Türk siyasi hayatı üzerine ders verecek bir öğretim üyesi, ders izlencesine koymak üzere bir okuma listesi hazırlamaya başladığında, 1908-1945 arası dönem için sayısı binleri bulan kitap, kitap bölümü ve makale arasından bir seçki yapma lüksüne sahiptir. Buna karşılık, sıra, izlencenin 1945-1980 arasındaki dönemini doldurmaya geldiğinde elimizde bir avuç yayınla kalakalıyoruz. Bu kesinlikle bir tesadüf değildir. Post-Kemalist literatürü kuranlar da, yıllardır yayınlarıyla akademik katkı verenler de, bugünün meseleleri hakkında bu literatürü takip ederek fikir sahibi olanlar da hep aynı ön kabulle hareket ediyorlar: 1) Modern Türk tarihinin incelemeye değer, yanlışları sebebiyle ilginç tek bir dönemi vardır, o da 1908-1945 yılları arasında kalan dönemdir; 2) Eğer Cumhuriyet günah içinde doğmuşsa, günümüzün bütün yakıcı problemleri o dönemin yanlış politikalarının sonucuysa ve eğer bu problemlere bir çözüm bulmak istiyorsak, bunun tek yolu problemlerin kaynağına inmek, o dönemi didik didik ederek hataları sergilemek, itiraf etmek, yani bir katarsis sürecini başlatmaktır.

Bu yaklaşımın ve ön kabulün sonucundadır ki, artık yakın tarihimizin bir dilimi hakkında çok fazla şey, kalan kısımları hakkında ise çok az şey biliyoruz. Bu kronolojik odak kayması sayesinde post-Kemalist hareket son 30 yıldır döne döne sadece kendisini doğrulayan bilgiyi üretiyor; bugünkü dertlerimizin kaynağını hep aynı dönemde arıyor ve tabii ki buluyor, çünkü o dertler ortak geçmişimizin tamamında olduğu gibi o dönemde de var. İşte eğer post-Kemalist teşhisin yanlışlığı bu kadar geç anlaşılıyorsa, bunda elimizdeki “seçilmiş kanıt” fazlalığının, algıda seçiciliğin de büyük payı var. Maalesef, 30 yıllık post-Kemalist literatürün “bir ilk günah olarak erken Cumhuriyet” vurgusu, yakın (ve uzak) tarihimizin diğer dönemlerini aklıyor, Kemalist olmayan vesayet aktörlerini pirüpak kılıyor.

Buradan yola çıkarak, post-Kemalizmin akademik iktidarının bu kadar uzun sürmesinin üçüncü ve son nedenine gelmeliyim. Şu âna kadar teşhiste büyük bir hata yapıldığını iddia ettim. Fakat, post-Kemalist hareketin, bu teşhis üzerine inşa et-

tiği bir de tedavi önerisi, hatta kurtuluş reçetesi vardı. Kemalist elitlerin sistem dışına ittiği iki büyük mağdur kitle, bir yanda muhafazakâr Müslümanlar diğer yanda ise Kürt halkı, demokratik haklarını kullanarak sıkıştırıldıkları çevreden merkeze yürüyecek, Kemalist vesayet sistemini adım adım geriletecekler ve bu sürecin sonunda gerçekten katılımcı, demokratik, insan haklarına, çok-kültürlülüğe saygıda dünya standartlarında yeni bir Türkiye Cumhuriyeti kurulacaktı.

Bugün geldiğimiz noktada, Kürt hareketinin Türkiyelileşmesi hâlâ devam eden, sonuca ulaşmamış bir süreç olduğundan, post-Kemalist reçetenin o kısmı için bir şey söylemek için henüz erken; fakat tedavinin ikinci ve belki de daha önemli ayağı olan, muhafazakâr kitlelerin ve onların siyasi temsilcilerinin Türkiye'yi demokratikleştirecekleri tezini artık savunmak çok güçtür. Galiba AKP iktidarının ilk yıllarında bunu öngörmek imkânsızdı. Bugünden geçmişe doğru baktığımızda, 2002-2005 yılları arasındaki dönemin etkileyici potansiyelini, Türkiye'ye vadettiği özgürleşme, demokratikleşme, varsıllaşma imkânlarını hatırlamamak mümkün değil. Cumhuriyet'in İslâm'la barışması gerektiğine inananlar, AKP'nin AB reformlarına verdiği desteğe de güvenerek, bu partiye bu yüzden sahip çıktılar. AKP'nin Türkiye'yi ne yöne götüreceği ile ilgili ilk ciddi şüphe, 2007 genel seçimlerinin hemen ardından, AKP yönetimi muhalefetle birlikte liberal bir anayasa hazırlama sözünü bir tarafa bırakıp, merkezinde başörtüsünün olduğu bir anayasa değişikliği ile yetindiğinde doğdu. Şüpheler, Ergenekon ve Balyoz Davaları'nın hoyratlığı, usulsüzlükleri ve yalanları ile katmerlendi; 2010 referandumu ve 2011 genel seçimi sonrasında ise dar kadrolu siyasi İslâmcı bir seçkinler grubunun AKP içinde o zamana kadar tolere edilen çok-sesliliğe son vererek partiye el koymasına ve Tayyip Erdoğan'ın her konuda söz söyleyen ve son sözü söyleyen tek karar alıcı konumuna yükselmesine tanık olundu. 2010 yılından itibaren atılan anti-demokratik adımlar, Gezi Hareketi'ne gösterilen orantısız tepki, 17-25 Aralık olayları sonrasında anayasanın yürürlükte olup olmadığının bile tartışılır hale gelmesi aslında bu yüzden hiç de şaşırtıcı değildi.

İsrail'de post-Siyonizm berhava olmuştu, çünkü İsrail solunun temel siyasi argümanı, yani iki devletli çözümün mümkün olduğu ve kalıcı barışın ancak bu şekilde geleceği tezi 2000 yılında rafa kaldırılmıştı. Siyasi gelişmeler bir akademik paradigmanın da kaderini belirlemişti. Şimdi aynı şeyin Türkiye'de yaşanmasına şahit oluyoruz ve olacağız. Post-Kemalizmin teşhisleri gibi, çözüm önerisi de Türkiye gerçekleri ile uyumlu olma özelliğini kaybetti. Post-Kemalist paradigma bugünkü Türkiye'yi anlamamızı sağlayacak soruları üretmiyor, problemlerimizin kaynağını yanlış yerde arıyor ve Türkiye'de katılımcı demokrasinin yerleşmesi için bu perspektif içinden söylenebilecek yeni bir söz kalmamış gibi görünüyor.

Yerine ne koyacağız?

Bu soruya verecek net bir cevabım olmadığı içindir ki "post-post-Kemalizm" gibi tumturaklı, kemikli bir terim seçmek zorunda kaldım. Öncelikle şunun altını çizmek gerekiyor: Post-Kemalist historiyografinin ve bu perspektiften yola çıkılarak yapılmış toplumbilim, siyaset bilimi ve kültür çalışmalarının tedavülden kaldırılmasını, unutulmasını, çöpe atılmasını önermek yanlış bir tutum olur. Post-Kemalizme getireceğimiz eleştiriler, bu paradigmanın doğuşuna ve güçlenmesine yol açan şartları yadsımamıza imkân vermez. Post-Kemalizm akademik iktidarını kaybettikten sonra bile modern Türkiye çalışmalarının önemli bir episodu olarak kalacaktır. Nasıl bugünün Türkiye araştırmacıları Kemalist perspektifin, modernizasyon perspektifinin, 1960'lar ve 1970'lerde çok etkili olan çeşitli sol yaklaşımların farkında olarak, onları eleştirerek yahut onaylayarak, ama her halükârda bu perspektiflerle diyalog içinde kalarak çalışmalarını yapıyorlarsa, geleceğin araştırmacıları da post-Kemalist paradigmayı, üzerine yeni bir bilgi birikiminin inşa edileceği bir temel olarak ele alacaklardır.

Şu ihtimalleri de göz ardı etmememiz gerekiyor: Post-Kemalizmin Kemalist devrimi ve erken Cumhuriyet dönemini çok yanlış anladığı ve anlattığını düşünerek gene ısrarla bu dönemi

çalışmak isteyecek neo-Kemalist araştırmacılar da mutlaka olacak. Neo-Kemalistler bilimsel standartlarda iş ürettikleri sürece yapacakları revizyonist çalışmaları ilgiyle okuyacağız. Tabii post-post-Kemalizm sadece neo-Kemalistlerce değil, Kemalist olmayan bilim insanlarınca da eleştirilecek, önkabulleri ile bulguları revize edilecek. Bu gibi eleştiri uçları bir süredir belirmiş olmakla birlikte, post-Kemalist paradigma içinde anlamlandırılmaları mümkün olmadığı için unutulmaya terk edilmişlerdi. Nazım İrem ve Metin Çınar'ın, Kemalist elit ve düşüncenin sanıldığı gibi yekpare bir blok olmadığını gösteren çalışmaları, keza Yüksel Taşkın'ın sağ aydınları yepyeni bir okumaya tabi tuttuğu kitabı, ufuk açıcı yeniliklerine rağmen beklenen etkiyi bu sebeple gösteremediler.[19] Gene, literatürdeki devasa eksiklikler arasında saymamız gereken, erken Cumhuriyet CHP'sinin 20. yüzyılın Meksika, Hindistan, Arjantin, Mısır, Endonezya, İsrail, Japonya gibi diğer ulusal kalkınmacı modelleri, partileri ve elitleriyle hemen hiç karşılaştırılmamış olması talihsizliği de yavaş da olsa göze batmaya başlıyor. Berk Esen'in tam da bu konuda yapmış olduğu çalışmalar, bizim, modern Türkiye'ye –iyi ya da kötü– damgasını vuran, çok güçlü bir parti olarak düşünegeldiğimiz CHP'nin, Hindistan'da Kongre Partisi, Meksika'da PRI, Japonya'da LDP, İsrail'de İşçi Partisi ile kıyaslandığında, aslında ne kadar zayıf bir örgütlenmeye sahip olduğunu, bu nedenle de muadilleri çok daha uzun süreler boyunca iktidarda kalırken, CHP'nin 27 yıldan sonra daha ilk serbest seçimde nasıl hemen düşürüldüğünü gösteriyor.[20]

Post-Kemalistler ise bir yandan laikliğe getirdikleri abartılı eleştiriler konusunda, diğer yandansa araştırmalarıyla kimlik siyasetini besleyip büyüttükleri için çok eleştirilecekler. Bu konularda ciddi bir revizyona ihtiyacımız zaten var. Fakat post-

---

19 Nazım İrem, "Turkish Conservative Modernism: Birth of a National Quest for Cultural Revival", *International Journal of Middle East Studies* 34, 2002, s. 87-112; Metin Çınar, *Anadoluculuk ve Tek Parti CHP'de Sağ Kanat*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013; Yüksel Taşkın, *Milliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya: Anti-Komünizmden Küreselleşme Karşıtlığına*, İletişim Yayınları, 2007.

20 Berk Esen, "Nation-Building, Party-Strength, and Regime Consolidation: Kemalism in Comparative Perspective", *Turkish Studies* 15, 2014, s. 600-620.

post-Kemalist aşamaya damgasını vuracak, onu şekillendirecek yaklaşımın ağırlıklı olarak bir neo-Kemalist çehreye bürünmesi zor görünüyor.

Zor, çünkü post-post-Kemalist aşamada artık hem yeni sorular sorulacağına hem de yeni bir dönemin, belki de dönemlerin inceleneceğine inanıyorum. Önümüzdeki yıllarda Türkiye uzmanlarını, sosyal ve beşeri bilimcileri en çok meşgul edecek soru aslında bellidir: Tarım toplumu olmaktan çıkıp endüstrileşmesi hız kazanan, orta gelir grubundaki ülkeler seviyesine yükselen Türkiye, askerî vesayeti geride bırakmış, 1999-2005 arasında demokratikleşme yolunda büyük mesafe almış Türkiye, yakın coğrafyası ve dünyayla ilişkilerini düzeltmiş, AB'yle üyelik müzakereleri yapan, özgüvenli Türkiye, nasıl oldu da 2007 sonrasında demokrasiden saptı ve rekabetçi otoriterlik adı verilen bir çıkmaz sokağa girdi? 2007 genel seçimlerinden büyük bir zaferle çıkan AKP eliti, önlerindeki muazzam fırsatı, daha özgürlükçü bir anayasa hazırlama fırsatını niçin tepti? Var olan pek çok özgürlük talebinden niçin sadece birini seçti ve sadece başörtüsüne kamu alanında özgürlük veren bir anayasa değişikliğini meclisten geçirdi?

Ülkenin kaderini uzun vadeli etkileyecek, tayin edecek böyle büyük karar anları siyasi elitlerin önüne nadiren gelir. Ama geldiğinde nerede durdukları, hangi yönü tercih ettikleri tarihe de nasıl geçeceklerini belirler. Bugün kısaca, Kemalist elit sepetine konulan siyasi elit grupları bu neviden dönüm noktaları ile iki defa yüzleştiler. 1945-1950 yılları arasında çok partili demokrasiye geçiş meselesinin CHP'yi karıştırması bunlardan birincisidir. 2002-2007 arasında Kıbrıs, AB ve iktidara gelen siyasi İslâmcılar konularında nasıl hareket edileceği ise ikincisi. İki defasında da, Cumhuriyet'in kurulu düzenini benimseyen, savunan askerî ve sivil elitlerle siyasetçiler ortadan ikiye bölündüler, sarsıcı bir iç tartışma, hatta kavga yaşadılar. Fakat gene iki defasında da Türkiye'nin demokratikleşmesini ve Batı bloku içinde kalmasını savunan taraf ağır bastı.

2007 yılında halkın yarısını arkasına aldığında, darbe tehdidini geride bıraktığında aynı fırsat AKP elitinin önüne de gel-

mişti. Sadece dindar, muhafazakâr Müslümanlara değil, Kürtlere, Alevilere, kentli orta sınıflara, eşcinsellere özgürlük verecek, hukuk devletini sağlamlaştıracak bir anayasa, Ergun Özbudun başkanlığında hazırlanmakta olan bir taslak üzerinde tartışılarak ve bu taslak daha da geliştirilerek hazırlanabilir ve meclisten uzlaşmayla geçirilebilirdi. O halde başta Tayyip Erdoğan olmak üzere, parti içindeki baskın hizip niçin hesaplaşmayı, intikam almayı, özgürlükleri daraltmayı tercih etti? Bu tercih nasıl oldu da halktan yüzde elliyi aşan bir destek aldı ve 2015 yazının artık bunaltan siyasi atmosferinde bile yüzde kırkın altına inmedi? İşte akademik dünya için post-post-Kemalist dönemde odamızdaki yeni fil budur: dış politikada aktivizm, büyük devlet olma hayali ve varsıllaşma karşılığında az demokrasi ile yetinmeye hazır geniş seçmen grupları ile onları şekillendiren siyasi ve entelektüel elitler. Unutmayalım ki, yakın gelecekte AKP iktidarını paylaşmak zorunda kalsa ve hatta kaybetse dahi, bu üzerine oturduğu tabanın buharlaşacağı anlamına gelmiyor. 2002-2015 arasında konsolide olan ve bir kimlik kazanan, üstelik artık gurur duyabileceği bir başarı hikâyesi de bulunan bu siyasi taban, farklı bir tonda da olsa benzer bir siyasi hareketi ve iktidarı arayacak. Büyük ihtimalle de bulacağı için bu mesele gündemimizde kalmaya devam edecektir.

Yeni büyük meselemizi çalışmak ve anlamak artık post-Kemalist paradigma içinde mümkün değildir. Öncelikle, İttihatçılığı ve Kemalizmi ihmal etmemekle birlikte, bugünü anlamak için yeni aktörlere, kurumlara, süreçlere bakmamız gerekiyor. Bütün bunları, Türk sağı şemsiyesi altında buluşan milliyetçi, muhafazakâr yahut İslâmcı siyasetçileri, onların siyasi partilerini, derneklerini, yayınlarını, 1960'lara kadar bütünlüğünü koruyan, sonrasında ise milliyetçiler ve siyasi İslâmcılar olarak bölünen milliyetçi-mukaddesatçı tabanı, ve tabii ki, Türk sağını şekillendiren düşünce dünyasını ve entelektüelleri inceleyerek yapacağız. İttihatçıları ve Kemalistleri araştırmak 30 yılımızı aldıysa, Türk sağı araştırmalarının da bizi uzun bir zaman meşgul edeceğini tahmin etmek zor değil. Hâlâ elimizde dört başı mamur Menderes, Bayar, Demirel, Erbakan, Türkeş biyog-

rafileri yok; halbuki her biri için birkaç tane olmalıydı. DP, AP, CKMP-MHP, MNP-MSP çalışmalarında sadece ilk adımlar atıldı. MTTB hariç tutulursa, Türk sağ elitinin fidanlığı olarak adlandırabileceğimiz Aydınlar Ocağı, Mücadele Birliği ve Kubbealtı Vakfı üzerine yapılmış çalışmalar ise yok denecek kadar az. Onlarca sağ aydını bir tarafa bırakalım, Türk sağının mantralarını bestelemiş Necip Fazıl hakkında bile bilimsel başvuru kaynaklarımız çok sınırlı. Açıkçası bugün akademide geniş çaplı bir Türk sağı okuryazarlığı kampanyasına ihtiyacımız var.

Yeni aktörleri çalışmak beraberinde dönemsel bir sıçrayış yapmayı da getirecek. Odağımızı 1908-1950 arası dönemden kaydırıp, bugünün sağ elitlerinin içine doğduğu ve siyasi sosyalleşmelerini tamamladığı Soğuk Savaş dönemine çevireceğiz.[21] Bu hemen telafi etmemiz gereken bir eksiklik, çünkü 1945 sonrasında Türkiye'nin siyasi hayatını, kurumlarını ve düşünce dünyasını şekillendiren en önemli faktörün Soğuk Savaş atmosferi olduğu gerçeği henüz keşfedilmeyi bekliyor. Kemalist devrim etki alanı itibariyle bir kent devrimiydi; her ne kadar periferiye ulaşıp onu da dönüştürmek büyük bir hedef idiyse de, kentle çevre arasındaki iletişimin altyapısı tek parti döneminde henüz oluşmadığı için Kemalistler bu konuda başarılı olamadılar. Türkiye'nin bu altyapıya ve imkânlara kavuştuğu aşamada ise artık iktidardan düşmüşlerdi. Batı ittifakı ile bütünleşme ve NATO'ya üyelikle paralel olarak Türkiye'de de bir milli güvenlik devleti kuruldu. Hem dış hem de iç düşman tehdidi algısıyla sağ hükümetlerin inşa ettiği milli güvenlik devleti, tek parti dönemiyle kıyaslanamayacak kadar yüksek bir penetrasyon kabiliyetine sahipti. Soğuk Savaş döneminde Türk bürokrasisinin hacmi ve kudreti katlanarak büyüdü; ordusu ve istihbaratı hem kabuğunu hem de zihniyetini

21 Dünya tarihçiliğinin ve sosyal bilimlerin son yıllarda en hızlı yükselen alt dallarından biri olan Soğuk Savaş çalışmalarının Türkiye'de bugüne kadar ilgi gördüğü söylenemez. Yeni yayınlanan çok önemli iki istisna için, bkz. Cangül Örnek, *Türkiye'nin Soğuk Savaş Düşünce Hayatı: Antikomünizm ve Amerikan Etkisi*, Can Yayınları, İstanbul, 2015; Cangül Örnek ve Çağdaş Üngör (der.), *Turkey in the Cold War: Ideology and Culture*, Palgrave Macmillan, Houndmills, 2013.

değiştirdi. Üstelik, sağ hükümetler milli güvenlik devletini inşa ederken yalnız değildiler. Bilakis, milli güvenlik devleti projesi Türk sağı ile Kemalist devlet elitlerinin üzerinde ittifak ettikleri ortak düşmanlara, yani komünizme, gayrimüslim azınlıklara ve Kürtlere karşı şekillenen bir projeydi. Bu ittifak sayesindedir ki Türk milliyetçiliği kentli aydın ideolojisi olmaktan çıkıp, o güne kadar giremediği taşraya tesettüre bürünerek ulaştı, gönüllere yerleşti ve taşranın normali haline geldi. Soğuk Savaş'ta on yıllar boyunca, pek az istisnayla, Türk sağ aydınları bu ittifakı tahkim ettiler. Dolayısıyla, bugün AKP elitinin, modern Türk tarihini "Müslüman Anadolu çocuklarının beyaz Türklere başkaldırı tarihi" olarak okuma çabası olsa olsa çok kullanışlı bir unutkanlıktır. Bugünü anlamak için unutmaya değil, o yılları hatırlamaya muhtacız. İşte bu yüzden Soğuk Savaş çalışmalarını canlandırmamız gerekiyor.[22] AKP olgusunu, seçmenini ve düşünce dünyasını anlamanın yolu Soğuk Savaş döneminde ortaya çıkıp, geçen on yıllar boyunca hududunu genişleten ve sonunda da iktidara gelen milliyetçi-mukaddesatçılığı tanımaktan geçiyor.

22 Cumhuriyet tarihini, tek parti dönemi ve çok partili dönem olarak ikiye bölerek çalışmak artık alıştığımız bir akademik gelenek oldu. Bu dönemselleştirmenin gerçekliğini inkâr edemem, ancak bazı yanlış izlenimlere kapı araladığını da düşünüyorum. 1950'yi karayı aktan, despotluğu demokrasiden kesin hatlarla ayıran bir nurlu yıl olarak görmek bilimsel bir yaklaşım gibi durmuyor. Doğrudur, 1950'de büyük bir şekil değişikliği yaşanmıştır; Zeki Velidi Togan'ın seveceği deyişle, "Umumi Türk Tarihi"nde bir devrim olmuş ve ilk defa, meşruiyetini silahtan değil, sandıktan alan bir elit iktidara gelmiştir. Ama bu şekil değişikliği bize, 1950 öncesinin bütün tarihî kişiliklerinin, devlet bürokrasisinin, kurumlarının ve zihniyetinin 1950 sonrasına miras kaldığını unutturmamalı. Demokraside birkaç basamak atladığımız söylenebilir, ama lig atladığımızdan emin değilim. Sırf bu izlenimi bertaraf etmek için dahi, tek parti-çok parti dönemselleştirmesini gözden geçirip, araya bir Soğuk Savaş parantezi açmakta fayda olabilir.

DİSİPLİNLER

Kemalizm ve Post-Kemalizm Ayrışmasında Türkiye'de Siyaset Bilimi

ERSİN KALAYCIOĞLU

Giriş: Kemalizm ve kavramlaştırılması sorunu

Türk siyasal hayatına özgü kavramsallaştırma girişimlerinin içinde en önemli yeri olan kavramlardan birisi de Kemalizm olmuştur. Zaman zaman laikleşme / sekülerleşme, uluslaşma ve modernleşme,[1] Atatürkçülük,[2] Atatürk'ün devrim / inkılap ilkeleri[3] ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında yapılan kamu siyasala-

1 Y. Çolak, "Language Policy and Official Ideology in Early Republican Turkey", *Middle Eastern Studies*, cilt 40, sayı 6, 2004, s. 67-91 içinde özellikle başlangıç paragrafındaki "...resmî devlet ideolojisi olarak Kemalizm: sekülerleşme ve ulusçuluk..." (s. 67) bu betimlemeye tam uymaktadır. J.G. Mellon, "Islamism, Kemalism and the Future of Turkey, *Totalitarian Movements and Political Religions*, cilt 7, sayı 1, 2006, s. 67-81. M. Borovalı ve C. Boyraz ("All Quiet on the Kemalist Front?", *Philosophy and Social Criticism*, cilt 41, sayı 4-5, 2015, s. 435-444) çalışmalarının 435. sayfasında Kemalizmden modern ulus-devlet yaratmaya yönelik "doktrin" olarak bahsetmektedirler. Ayrıca bkz. H.E. Tombuç ve B. Aygenç, "(Post)Kemalist Secularism in Turkey", *Journal of Balkan and Near Estern Studies*, cilt 19, sayı 1, 2017, s. 70-85. Bunlar ve benzeri çalışmalar Kemalizmi hem sekülerlik hem de ulusçuluk temelinde modernleşmeci bir resmî devlet ideolojisi olarak tanımlamaktadırlar.

2 Ö.D. Bagdonas ("The Clash of Kemalisms? Refelections on the Past and Present Politics of Kemalism in Turkish Political Discourse", *Turkish Studies*, cilt 9, sayı 1, 2008, s. 99-114) çalışmalarının 99. sayfasında Kemalizmi Atatürk'ün kişiliği üzerine inşa edilmiş bir kült olarak tanımlamaktadır.

3 İ. Dağı, "Why Turkey Needs a Post-Kemalist Order?" *Insight Turkey*, cilt 14, sayı 1, 2012, s. 29-36; M. Tuncay, "Kemalism", *The Oxford Encyclopedia of the*

rı (*policy*, politika) veya hukuk uygulamalarının biri, bir kısmı veya tümü[4] veya bir tür totaliter rejim ideolojisi[5] olarak tanımlanan Kemalizm, tüm bu farklı kavramsal atıfları aracılığıyla, siyaset bilimcileri tarafından Cumhuriyet rejiminin "resmî ideolojisi" olarak muamele görmüş bir kavramdır. Kemalizm üzerinde siyaset bilimciler tarafından yapılan yayınların belki de en önde gelenlerinden bir tanesi olan Taha Parla ve Andrew Davison'ın *Corporatist Ideology in Kemalist Turkey* adlı kitabının 35. ila 45. sayfaları arasında, Kemalizme hegemonyacı, tekelci ve dışlayıcı bir dayanışmacı korporatist, 1920'ler ve 1930'lar Avrupası imalarıyla, bir tür totaliter ideoloji betimlemesi yapılmaktadır.[6] Aynı kitabın daha sonraki sayfalarında (54-67) altı ok çözümlemesiyle, sınıfsız millet kavramıyla 1920'lerden beri geliştirilen bir makro ideolojik yapı olduğu iddiası yinelenmektedir. Ayrıca bu savı ileri sürerken *Nutuk*'un bir dayanışmacı korporatist ideolojinin gerekçesini oluşturmak için kaleme alındığını, pek bir atıf veya kanıta dayanma gereği duymadan ileri sürmekte, sonra Atatürk'ün temsili olup olmadığı belli olmayan çeşitli açıklamalarını, sanki bunlar arasında bir örüntü (*pattern*) bağı varmış gibi ortaya koyarak, Kemalizmin aslında mevcut olduğu çok şüpheli olan bir fikri tutarlılık ve tecanüs içinde makro ideoloji olduğunu ileri sürmektedirler. Bu savdaki totaliterlik iddiası pek şaşırtıcıdır. Totaliter bir ideoloji toplumun tümünde denetim sağlamak üzerine kuruludur ve tıpkı Marksizm-Leninizmde, Nazizm veya Faşizmde olduğu gibi bunu adeta zorunlu kılan bir ütopyaya sahiptir;

Islamic World, 2017, http: //www.oxfordislamicstudies.com.ezp-prod1.hul.harvard.edu/article/opr/t236/e0440. Ozellikle Mete Tunçay "Kemalizm, Mustafa Kemal Atatürk'ün fikirleri ve ilkeleriyle anılan terimdir," şeklinde bir tanım vermiştir. P. Kubicek, "Kemalism", *The Encyclopedia of Politial Science*, Beverly Hills, Sage, Califormia, 2011, s. 891-892.

4 A. Ozman, "Law, Ideology, and Modernization in Turkey: Kemalist Legal Reforms in Perspective", *Social and Legal Studies*, cilt 19, sayı 1, 2010, s. 67-84.

5 E. Özyürek (*Nostalgia for the Modern*, Durham, Duke University Press, North Carolina, 2006, s. 107) Atatürk'ün düşüncesinin modernleri gibi totaliter olduğunu öne sürmüştür.

6 T. Parla ve A. Davison, *Corporatist Ideology In Kemalist Turkey: Progress or Order?*, Syracuse, Syracuse University Press, N.Y., 2004.

oysa Kemalizmde böyle bir makro ideolojik ütopya mevcut olmadığı gibi, nüfusunun neredeyse % 90'ı köylü ve göçebe olan okuma-yazma oranı % 10 civarında bulunan 1920'ler Türkiye-si'nde meslekler üzerinden bir hegemonya ve denetim kurmayı önermek düşünülebilse bile, uygulanması olanaksızdı. Hiçbir karşılaştırmalı siyaset kitabının bugüne kadar Kemalizmi makro ideoloji olarak kabul edip sınıflandırmadığını da göz önünde bulundurursak, Kemalizm değerlendirmelerinin ölçüm tanımlama, betimleme ve ölçme sorunları içinde olduğunu vurgulamak isteriz.

Kemalizme resmî ideoloji olarak yaklaşacaksak öncelikle ideoloji kavramına daha yakından bakmak gerekecektir. İdeoloji fikir (*idea*) ve bilim (*logos*) kavramlarından türetilerek, ilk kez 18. yüzyılda, fikir-bilim (*idea-logos / ideology*) olarak kullanılmıştır.[7] Ancak zamanla bu kavramın 19. yüzyıldaki kullanımı bilimsellik iddiasından uzaklaşarak fikirlerin, inanç ve değerlerin evrensel varlık koşullarının tamamını kapsayacak genellikte (kozmogonik) açıklayıcılık işlevi gören sistemli bir ilişkiler bütünü olarak anlaşılmaya başlanmıştır.[8] Liberalizm, Anarşizm, Sosyalizm, Komünizm, Faşizm vb. makro ideolojiler bir yandan metafizik, epistemolojik, ontolojik ve etik, kı-

---

7 İdeoloji kavramı 1796 yılında Destutt de Tracy tarafından yeni bir "fikir bilimi" (*science of ideas*) anlamında, bilinçli düşünce ve fikirlerin kökenlerinin araştırılması olgusuna atfen üretilmiştir (A. Heywood, *Politics*, Londra, Macmillan, U.K., 1997, s. 40). Tracy ideolojinin de tıpkı zooloji ve biyoloji gibi bir bilimsel disiplin olarak zamanla yer edeceğini öngörmüştür (*a.g.e.*, s. 40).

8 İdeoloji, 19. yüzyılda Karl Marx tarafından tanımı değiştirilerek yönetici sınıfın fikirlerinden oluşan, onun yönetimini sürdürmesi ve etkisi altındaki sınıfları sömürmeye devam etmesini sağlayan fikirler bütünü olarak kullanılmıştır (*a.g.e.*, s. 40). Bu anlamda ideoloji yönetimin entelektüel kuvvetini sağlayan bir araçtan ibaret olup, hiçbir bilimsel niteliği bulunmamaktadır. İdeolojinin bir toplumsal zihinsel denetim aracı olarak algılanması 20. ve 21. yüzyıllarda da sürmüştür. Ancak, bugün siyaset biliminde ideoloji yanlış, sapkın, sömürü aracı zihniyet kalıpları olarak kullanılmamaktadır. Onun yerine siyaset bilimi ideolojiyi bir inanç sistemi olarak kabul eder. Bu anlamda ideoloji belirli, sistemli düşünce bağlantıları aracılığıyla evrenin, dünyanın, toplumun ve bireyin varlık nedenini açıklayarak, toplumsal ve siyasal davranışa rehberlik eden veya esin kaynağı olan sistematik düşünce bütünü olarak anlaşılmaktadır. Bkz. Michael Freeden, *Ideology: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, New York, 2003, s. 32-34.

saca felsefi kökenlere bağlı olan, öbür yandan bir güncel sıradan olguyu bile açıklama ve anlamlandırmakta kullanılabilecek olan, değer, fikir ve inançların mantıksal örgüsüdür. Evrendeki yerimiz nedir? İnsan toplumları neden vardır? İnsan ve insan toplumlarının dünyadaki yeri nedir? İnsanın doğasında iyilik mi yoksa kötülük mü esastır? Eğer Michael Freeden'in ideoloji tanımı ve kuramı açısından değerlendirecek olursak, makro ideolojiler bu ve bunun gibi bazı soruların, hepsine olmasa bile birçoğuna ekonomiyi, kültürü, toplumu ve siyaseti de kavrayacak şekilde yanıt üreten ve açıklayan içeriktedirler. Oysa, ne Mustafa Kemal Atatürk kendi düşünce ve fikirlerini bir makro ideoloji[9] olarak tasavvur etmiş, ne de bu amaca yönelik bir kuramsal çaba gösterilmesini kabul etmiştir.[10] Mustafa Kemal Atatürk'ün bu tür bir felsefi düşünsel sistemi geliştirmek gibi bir düşüncesi veya çabası olduğunu gösteren herhangi bir

9 Michael Freeden (*a.g.e.*, 2003, s. 78-102) ideolojileri makro ve mikro olarak iki kategoriye ayırmamızı öneriyor. Makro ideolojiler daha çok Karl Mannheim'in utopia kavramıyla anlatmaya çalıştığı içerikte olan ve Liberalizm, Sosyalizm, Komünizm, Faşizm gibi yeni devlet, rejim, insan yaratmaya yönelik düşünce sistemleri olarak tanımlanıyor. Oysa mikro ideolojiler daha çok bir siyasal program veya bir eylem planı olarak ifade ediliyor.

10 T.Z. Tunaya, "'Mes'ut, Muvaffak, Muzaffer ve Müreffeh' Bir Türkiye'nin Oluş Felsefesi", *Devrim Hareketleri İçinde Atatürk ve Atatürkçülük*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2002, s. 5-9; "Şark Kafası ile Savaş", s. 113-120; "Uygarlık Güneşi", s. 121-128. Tunaya bu kitabında Atatürk'ün 1927 yılında Meclis'te okuduğu *Nutuk*'u siyasal bir belge olarak çözümlerken "... belirli bir dönemin hesabını vermeye yönelik, çok önemli siyasal ve tarihsel belgedir," sonucuna varmıştır (*a.g.e.*, s. 135). *Nutuk*, Tunaya'ya göre bir ideoloji risalesi, örneğin bir *Hitler'in Mein Kampf*'ı değildir (*a.g.e.*, s. 135). Tunaya'ya göre Atatürk görüşlerini ebedi veya değişmez gerçekler olarak sunmamış, söyledikleri ve söylemedikleri, yaptıkları ve yapmadıkları üzerinde eleştiriye ve geliştirilmeye, bizzat Mustafa Kemal'in kendisinin çağırdığını vurgulamıştır (*a.g.e.*, s. 135). Oysa makro ideoloji temel varsayımları, öngörüleri, çözüm önerileri bir kereliğine ve mükemmelen oluşturulmuş olup, eleştirilebilir ama geliştirilmesi veya değiştirilmesi söz konusu değildir. S. Akşin ("Mustafa Kemal Atatürk'ün İhtilal Yolu", *Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk*, derleyen yok, 2. baskı, Dr. Nejat Eczacıbaşı Vakfı Yayınları, İstanbul, 1983, s. 78-79) Atatürk'ün bir ütopya'ya yönelme veya gerçekleştirme gibi bir iktidar uygulaması olmadığını, sadece siyaseten mümkün olanı gerçekleştirmekle uğraştığını vurgulamaktadır. Burada da bir ideolojik yaklaşım olmayıp, siyasal sorunlara mümkün olan mantıklı yanıtların aranması gibi bir strateji izlendiği sonucuna ulaşılmaktadır.

kanıt da bulunmamaktadır.[11] Kemalizmin resmî olsun olmasın, siyaset biliminin bugün kabul ettiği kapsamda bir makro ideoloji olarak 1920'ler ve 1930'lar Türkiye'sinde mevcut olduğunu gösteren kanıtların olduğunu iddia etmek de, seçici gözlem ve niyet okumalar dışında pek mümkün değilmiş gibi görünmektedir. 1940'lar ve sonrasında Kemalizmin nasıl bir evrime konu olduğu ise ayrı ve daha kapsamlı iredelenmesi gereken bir konudur ve aşağıdaki satırlarda bu irdelemeyi yapmaya gayret edeceğiz. Ancak, şu noktaya kadar göstermeye çalıştığımız gibi Kemalizmin bir makro ideoloji olarak tanımlanması mümkün olmadığı gibi, her duyanın aynı şeyi anladığı tek boyutlu bir bilimsel kavram olarak da siyaset bilimi yazınında yer ettiğini iddia etmek de mümkün değildir. O zaman Kemalizmin Türk siyasal hayatındaki konumu nedir ve nasıl bir seyir takip etmiş ve ne gibi etkiler yapmıştır?

Türkiye'deki siyasal hayatın dönüştürücü etmenleri ve Kemalizm

Mustafa Kemal Atatürk ve arkadaşlarının, devlet adamları olarak başlangıçta iflas etmiş olan Osmanlı İmparatorluğu'nun enkazından bir ulus-devlet kurmak gibi bir sorunla karşı karşıya olduğu bir gerçektir. Bu nedenle siyasal kararlar ve siyasa adımlarıyla yeniden yapılandırılmaya çalışılan bir siyasal sistem ve onun rejimi söz konusudur. Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren atılan siyasal ve siyasa adımları, keyfi, tesadüfi veya gelişigüzel olmamıştır. Bu uygulamalara rehberlik edebilecek bir öngörü (vizyon) ve onunla uyumlu bir misyon söz konusudur. Bu vizyon büyük ölçüde 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başının dünyası ve onun içinde Osmanlı toplum ve siyasetinin yaşadığı gelişmeler, zorluklar, uyarlamalar, askerî başarı ve başarısızlıklar ve nihayet çöküş sırasındaki siyasal müca-

11 Ş. Mardin 25 Mayıs 2008 tarihli *Radikal* gazetesindeki söyleşide, Batı'da Kant'tan beri derin felsefi kökenleri olan iyi, kötü, doğru, yanlış gibi felsefe, ahlâk ve etik konularına dayalı bir seküler düşünce geliştirilirken Cumhuriyet'in bunun aynısını yapamadığını ifade etmiştir.

delelerle belirlenmiştir. Bu oluşumlar içinde en önemlisi büyük bir olasılıkla Osmanlı İmparatorluğu'nun son yüzyılının en büyük dönüştürücü (*transformative*) olguları olan milliyetçilik ve milliyetçi şuur ile Tanzimat sonrasında yaşanan patrimonyal devlet yapısından ve onun geleneksel dinî ağırlıklı kültür ortamından koparak oluşan çağdaş uygarlıkla uyumlu, dünyevi (seküler) modern ulus-devlet yapılandırılması girişimidir.[12] Türk milliyetçiliği ve milli şuur 19. yüzyılda Batı Avrupa'dan Balkanlar'a yayılan çeşitli milliyetçilikler kadar Rusya'dan kaçan Gaspıralı İsmail, Yusuf Akçura, Ağaoğlu Ahmet gibi mütefekkirler tarafından da Osmanlı toplumuna zerk edilmiştir. Ancak Türk milliyetçiliğinin gelişiminde Mustafa Kemal ve kuşağı üzerinde ünlü sosyolog Ziya Gökalp kadar büyük etkisi olan başka bir düşünür muhtemelen yoktur. Ziya Gökalp'in fikirlerinin Mustafa Kemal Atatürk'ü derinden etkilediği görülmektedir.[13]

Ziya Gökalp'in düşüncesinde temel olarak yer alan milli kültür veya hars ile onların hayattaki uzantısı olan milli mefkûre kadar, milli kültürle çağdaş dünyadaki uygarlık arasındaki bağ da Atatürk'ün düşüncesini de etkilemiş gibi görünmektedir.[14]

---

12 M. Heper, *Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk*, derleyen yok, 2. baskı, Dr. Nejat Eczacıbaşı Vakfı Yayınları, İstanbul, 1983, s. 216-221.

13 T.Z. Tunaya, *a.g.e.*, 2002, s. 155-159.

14 Gökalp'e göre milliyetçilik kültürel olarak yaratılan bir olgudur. Kültür ve uygarlık Gökalp'e göre birbirleriyle ilintilidir ve pek çok özelliği paylaşırlar. Hem kültür hem uygarlık, din, ahlâk, hukuk, iktisat, dil ve toplumsal yaşantının benzer ögelerini içerirler. Ancak Gökalp'e göre kültür bir topluma ve millete has iken, uygarlık uluslararası veya küresel bir olgudur. Uygarlık insan aklının ürettiği bir üründür, bilhassa ve özellikle üretilmiştir. Oysa kültür insanların eylemlerinin (*actions*) doğal ve spontan sonucu olarak kendiliğinden türemiştir. Gökalp bu hususu dile atfen açıklamıştır. İnsanların konuştuğu dil çeşitli kavram ve dil bilgisi kurallarından oluşmuş olmakla birlikte bunların değişik kullanımı veya yepyeni kavram ve dil bilgisi kuralları önerileri olabilir. Toplum bunları kabul ederse bu yeni kavram ve kurallar kullanılabilir, aksi halde bireyler bunların kullanımını ancak pasif olarak izleyebilirler. Oysa uygarlık çeşitli bilim, müzik, resim, edebiyat, felsefe akımlarının yeni yeni üretilen, icat edilen kavramlarına sahiptir ve bunlar uluslararası olarak kabul görür. Beğensin beğenmesin bir milletin içinde de o etkinliklerde bulunacaklar tarafından uygulanmak zorundadır. Bu tür ussal bir sürecin ürünü olan uygarlığı oluşturan bilim, felsefe, sanat, edebiyat alanları tek bir milletin tekelinde olmayan ve sürekli yenilenen küresel olgulardır.

Gökalp kültürü duygusal, kendiliğinden oluşan, uygarlığı ise fikri ve ussal olarak bilinçle üretilen ve yaratıcılığa dayalı olan fikir yongaları olarak kabul etmiştir. Böylece, Gökalp'e göre Türk milletinin Ural-Altay dil grubuna, İslâm ümmetine ve Avrupa medeniyetine aynı anda ait olmasında herhangi bir çelişki ve zorluk yoktur.[15] Gökalp'e göre kültürler çok sayıda adeta bir mozaik gibi dünyaya yayılmışken, herhangi bir zamanda dünyada sadece bir tane uygarlık vardır.[16]

Bu yaklaşım Mustafa Kemal Atatürk ve milliyetçileri, bir yandan Avrupa'nın sömürgeci emperyalist devletleri ile savaşırken, diğer yandan da onların Avrupa uygarlığı ile olan ilişkilerini ve bu uygarlık içindeki başarılarını göz ardı etmeme sonucuna götürmüştür. Burada mücadele bir savaştan çok güreş veya boks gibi bir sporu andıran bir içeriğe dönüşmekte, düşman rakip halinde algılanırken, onun başarılarını anlayıp, öğrenip onunla baş edebilmek ve onu yenebilmek gibi bir saike de evrilmektedir. Asya, Afrika, Ortadoğu, Latin Amerika gibi bölgelerin seçkin ve halklarında görülen Batı'nın reddi, Avrupalılığa duyulan tepki, o uygarlığın bilimde, çeşitli sanat, edebiyat ve felsefe alanlarında gösterdiği gelişmeye kapanma, Türk milliyetçiliğinin Cumhuriyet'in başındaki evrelerinde ortaya çıkmamıştır. Bunda Rusya'dan göçen ve adeta ırkçı bir içerikte etnik milliyetçilik savları üreten düşünürlerin et-

15 N. Berkes, *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp*, Columbia University Press, New York, 1959, s. 74-76. Ziya Gökalp'in düşüncesindeki bu gelişimi yazarın kendi kaleminden en iyi aktaran ve özetleyen çalışmalardan birisini sunmaktadır. Bu düşünce popüler olarak Türk milletindenim. İslâm ümmetindenim, Batı medeniyetindenim diye de 1900'lerin başından beri kullanılagelmiştir.

16 Gökalp'e göre tarihte uygarlıklar farklı zamanlarda farklı coğrafyalarda, farklı içerikte ve çok sayıda mevcut olmuşlardır. Kadim Helen, Roma, Mısır, Pers, Maya vb. uygarlıklarından bahsetmek doğal olarak mümkün ve doğrudur. Ancak dünyada herhangi bir zamanda / çağda tek bir uygarlık hüküm sürmektedir. Gökalp'e göre 20. yüzyılda bilimde, sanatta, felsefede, edebiyatta ve insan ve toplum hayatının her alanında başat durumda olan Avrupa / Batı uygarlığıdır. Her kültür çağdaş uygarlıkla ilişki içinde olacak, ona katkı veya etkide bulunacak ve ondan etkilenecektir. Yine de bu durum başat durumda bulunan uygarlığın ussal ve kapsayıcı işlev ve konumunu değiştirmeyecektir. Bu nedenle çağdaş uygarlık yarışılacak, erişilecek ve hatta birçok alanda onun da üzerine çıkılacak bir hedef oluşturacaktır.

kilerinin sınırlı kalmasının etkisi vardır. Gökalpçi yaklaşımsa uygarlığı kültürle hem ilintili hem farklı olarak tanımlayarak, bir Türk-Avrupa kültür çatışması olgusunun gelişmesini de zihnen engellemiş gibi görünmektedir. Kültürler farklıdır ve birbirleriyle alış veriş içerisinde olan melez bir içeriktedir,[17] ama uygarlık insan aklı ve dehasının ürünü olarak ortaklaşa kullanılabilecek geniş bir alan sunmaktadır. Bu ussal fikir ortamının saygın bir üyesi olmaya talip olmak, hem mümkündür hem de caziptir. Atatürk'ün fikrinde bu aynı zamanda yeni Türk ulus-devletinin varlık koşuludur. Osmanlı'nın başarısızlığı bu uygarlık alanına kendini kapatması, ona katılmayı, onunla yarışma gerekliliğini pek idrak edememiş olmasındadır. Cumhuriyet döneminde bilimde, felsefede, sanat dallarında ve edebiyatta Osmanlı'nın körelmesi bu içe kapanmadan kaynaklandığı savı ile, medrese yerine mekteplere, ilim yerine çağdaş bilime, çok sesli müziğe, opera ve baleye, resim ve heykel akımlarını izlemek hatta onları geliştirmeye, edebiyattaki akımları anlamak, öğrenmek ve onlara katkıda bulunmaya yönelmeyi sağlamıştır. Böylece ortaya büyük ölçüde Gökalpçi bir yaklaşıma dayanarak Osmanlı sonrası siyaseti ve toplumu yeniden oluşturmaya odaklanan, iç tutarlılığı veya insicamı mükemmel olmasa da uygulamaya rehberlik edebilecek bir mikro ideolojik vizyon çıkmıştır.

Dünyevileşme, laiklik ve ulus-devlet

Mustafa Kemal Atatürk ve milliyetçilerin 1920'lerden itibaren bu vizyona uygun olarak belirgin bir misyon geliştirdiklerini ve bunun gereği olarak da kültürde hızlı, etkili ve devrimci bir değişikliği gerçekleştirmeye çalıştıkları görülmüştür. İnkılap kanunları ile yapılmaya çalışılanların Avrupa / Batı uygarlığına katılma, onunla yarışma ve onu geçme idealini gerçekleştirecek olan siyasal ve toplumsal yapıyı yetiştirmek ve

---

17 Bu konudaki en özgün tez için bkz. N. Nomer, "Ziya Gökalp's idea of cultural hybridity", *British Journal of Middle Eastern Studies*, cilt 44, sayı 3, 2016, s. 408-428.

eğitmek olarak ifade edilebilir. Tevfik Fikret'ten mülhem olarak fikri hür, irfanı hür ve vicdanı hür insanların ülkesi olarak da gelişecek yeni ulus-devletin ancak aklın ve bilimin önderliğinde karar alma, çalışma ve gelişme hedefine dünyevileşerek (*secularization*) varabilmesi mümkün olarak görülmüştür. 1926'dan itibaren Sünni köktenci düşüncenin etkilerini siyasette, iktisatta, medeni kanun reformuyla sivil toplumsal ilişkilerde sınırlandırmaya çalışılmıştır. Bu adım da Osmanlı İmparatorluğu'nda, belki de 1700'lerin başından (Lale Devri'nden) beri sürmekte olan dünyevileşme-dindarlaşma ayrımını derinleştirerek sürdürmüştür.

Böylece, Osmanlı'nın son yüzyılında en etkili olan iki toplumsal dönüştürücü öge olan laikleşme ve milliyetçilik, Kurtuluş Savaşı sonrasında Cumhuriyet siyasetini de belirlemeye devam etmiştir. Osmanlı Devleti'nin, Hilafetin tasfiyesi ve Kurtuluş Savaşı sırasında yaşanan çatışma ve mücadelelerin taraflarından birisi olan İslâmcı dernek ve partilerle onların askerî uzantısı olan Kuva-yı İnzibatiye'nin Kurtuluş Savaşı'nı kazananların gözündeki yeri fevkalade olumsuz olmuştur. Kurtuluş Savaşı'nda Anadolu'daki isyanlarda İslâmcılık cereyanının oynadığı etkin rol, İstanbul hükümetine ve saltanata verdikleri destek muzaffer milliyetçi kadroların gözünden kaçmamıştır. Bu nedenle iki yüz yıllık siyasal mücadelenin milliyetçi ve laiklik yanlısı seküler kadrolarının bu mücadelede işgal kuvvetleri, İstanbul hükümeti ve İslâmcılık akımına dayanan ayaklanmaların tarafı olarak gördükleri hasımlarını tasfiye etmeleri pek de anlaşılmaz bir gelişme olmamıştır. Bu geleneksel, dinî cereyanın etkilerini denetim altına almak, geniş kitleleri onların tahriklerinden yalıtmak Kurtuluş Savaşı'nın muzaffer milliyetçi kadrolarının önceliği olmuş gibi görünmektedir. Burada da kritik rol oynayan etken laikleşme politikalarıymış gibi durmaktadır.

Cumhuriyet Türkiye'sinde laikleşme, Batı'daki ve özellikle esinlenilmiş gibi görünen Fransa'dakinden farklı olarak sadece devletin İslâmi kurumlardan ayrılması (*separation of church and state*) olarak değil, aynı zamanda bireyin zihniyetini dinî

kavram ve uygulamaların bağlayıcı ve dogmatik kalıplarından kurtararak çağdaş dünyanın süreç ve uygulamalarına katılmasını sağlamak olarak anlaşılmıştır.[18] Bu anlayışın merkezinde aklın ve onun en gelişmiş görüntüsü olarak pozitif bilim, dünyevi (seküler) / ussal bir iyi toplum imgesi (*image of good society*) bulunmaktadır. Bu anlayışa karşı duran temel dinî (Sünni İslâm köktenci)-geleneksel öğretinin oluşturduğu "geleneksel (Sünni köktenci)-muhafazakâr iyi toplum imgesi" ile Atatürk ve arkadaşlarının misyonunu oluşturan "seküler-ussal iyi toplum imgesi" doğal olarak çatışmıştır. Bu çatışma Osmanlı toplumunda 18. yüzyıldan beri görülen değişmelerin bir sonucu olmakla birlikte, bu kutuplaşmanın kapsamı, derinliği ve varoluşçu iktidar mücadelesi ögeleri Cumhuriyet dönemine özgü olarak kabul edilebilir. Bu çatışmadaki biçem (üslup), uygulanan devlet gücünün zaman zaman ceberut veya şedit olması nedeniyle, özellikle son yıllarda ortaya çıkan bir eleştiriler demetine konu olmuştur. Türkiye'deki uygulamanın Jakoben Fransız uygulamasından etkilendiği, bunun devlet seçkinleri eliyle yapılan zorlamalar olarak dini, devlet işleri dışında tutmaya dayandığı, oysa dine çok daha hoşgörü ile yaklaşan seküler uygulamaların, en başta Amerikan *secularism*'inin pasif bir yaklaşımla zorlamadan uzak durduğu iddia edilmiştir[19] Bu iddiaları ileri süren Ahmet Kuru'nun araştırmalarda Türkiye örnek olayını Fransa'dan ayıranın Kemalizm ve Kemalistler olduğu ifade edilmektedir. Oysa, Türkiye'de devleti ele geçirmek isteyen, bunun için ciddi çaba gösteren ve İslâmcılık akımının elinde olmadığı sürece devlet yönetiminin meşru olmadığını öne süren dinî örgütlenme ve partileşme hareketleri

18 S. Shaw ve E.K. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey: Volume II: Reform, Revolution and the Republic: The Rise of Modern Turkey, 1808-1975*, Cambridge, Londra, New York, Cambridge University Press, Melbourne, 1997, s. 386-388.

19 A. Kuru, "Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies towards Religion", *World Politics*, cilt 59, sayı 4, 2007, s. 568-594; A. Kuru, *Secularisms and State Policies toward Religion: The United States, France and Turkey,* Cambridge, Cambridge Univ. Press, UK, 2009.

mevcuttur.[20] Üstelik Kurtuluş Savaşı'nda çıkan on dokuz isyan ve Kuva-yı İnzibatiye ile Kuva-yı Milliye'ye karşı yürüttüğü iç savaş göze alındığında, bu savaşı kazananların gözünde İslâmcılık akımının nasıl göründüğünü anlamak çok da zor değildir. Mustafa Kemal ve milliyetçiler bu İslâmcılık akımıyla Kurtuluş Savaşı'ndan itibaren mücadele içindedirler ve bunu bir varlık yokluk mücadelesi olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla, Türkiye'de sorun sanki sadece devleti yönetenlerin "ideolojisi"nden değil de, aynı zamanda devleti ele geçirmek gibi bir saikle sürekli olarak çabalayan dinî örgütlenmelerin varlığından da kaynaklanıyormuş gibi görünmektedir. Şimdi Kuru'nun bu iddiasında iki yöntembilimsel ve kuramsal sorun mevcuttur: Birincisi, Türkiye artık İslâmcılık cereyanından gelen bir siyasal hareket ve onun partisi eliyle yönetildiğine göre, hâlâ Kemalist Jakoben bir resmî ideoloji ve onun sekülerlik uygulamalarından bahsedilebilir mi? İkinci olarak, bu savı ileri sürenlerin araştırmalarından beri Fransa, İsviçre, Belçika, Avusturya, Almanya, Hollanda, vb. Avrupa devletlerinde Türkiye'deki uygulamaları çok aşan boyutlarda olan, dindarlık gösterilerine ve dinî simgelere sınırlamalar getirilmiştir. Fransa'da peçe, burka, denize girerken *burkini* denilen tesettür mayoları, Türkiye'de düşünülmeyecek ölçülerde, kamu mekânlarında hukuken ve idareten alınan tedbirlerle yasaklanmıştır. Bu yasaklamaların çoğu Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi tarafından da onaylanmıştır. Bu gelişme Kemalizmin tüm heybetiyle Avrupa'ya da egemen olduğunu mu gösteriyor, yoksa Avrupa'daki İslâmcı örgütlenmelerin Avrupa değerleri olarak bu ülkelerde kabul edilen değerlere defide bulunmasına (*challenge*) karşı yapılan siyasal düzenlemeleri mi? Bu iki soruya yanıt verildiğinde de Türkiye'deki, Avrupa standartlarına göre daha ılımlı zorlayıcılıkta (*assertiveness*) olan geçmiş laiklik uygulamalarının da aynı İslâmcılık akımı meydan okumasına bir yanıt olarak gelişmiş olduğunu gösterdiği düşünülebilir mi? O zaman, acaba burada sözü edilen çözümlemedeki zorlayıcı uygulamaların hayata geçiril-

20 T.Z. Tunaya, *İslâmcılık Akımı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul, 2013, özellikle s. 83-222.

mesinde temel etken seküler uygulamalara sahip çıkan devlet yöneticileri nezdinde Kemalizm olmayıp, iktidarlar tarafından İslâmcılık akımının ne derecede ısrarcı ve tehditkâr olarak algılandığı mıdır?[21]

Atatürk'ün siyasal hayatında bu çatışma, Erik Zürcher'in çalışmalarında ortaya koyduğu bulgulara göre Osmanlı'dan tevarüs etmiş ve adeta mükemmelen Cumhuriyet Türkiye'sinin siyasal hayatına uyarlanmış bir içeriktedir.[22] Osmanlı'daki iktidarın kültürel manzarasını çalışmalarında resmeden Şerif Mardin'in çözümlemesinde saptadığı gibi yapısal olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun merkez-kenar (dersaadet-taşra) kültürlerinin siyasal çatışması temeline oturmuş gibi görünmektedir.[23] Aynı kültürü paylaşan payitahttaki muktedirlerin oluşturduğu bir merkez, öncelikle vergi ve asker toplama kaynağı olarak kullandığı, dil, din, mezhep, meslek vb. bakımlardan büyük bir karmaşıklık içinde bulunan taşrayı yönetmiştir. Merkezî yönetimin temeli geleneklerine bağlı akrabalık (kan bağı) ilişkileri ile sadık bendeler, kullar, arkadaşlar, ahbap çavuşlarla dayanışmasından oluşan, Max Weber'in patrimonyal yönetim şekli[24] dediği bir siyasal uygulamaydı.[25] Bu siyasal örüntü, 1923 sonrasında da 1950'lere kadar benzer bir içerikte, ama padişah ve saray olmaksızın, askerî ve dinî kurumlar arasındaki gerilim ve mücadele esasına dayanmaksızın Cumhuriyet döneminde de sürmüştür. Kaynağını büyük ölçüde Mülkiye Mektebi'ne dayandıran sivil ve Harbiye'ye dayayan askerî kamu bürokrasi-

---

21 H.E. Tombuş ve B. Aygenç, "(Post-)Kemalist Secularism in Turkey", *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, cilt 19, sayı 1, 2017, s. 70-85.

22 E.J. Zürcher, *The Unionist Factor: The Role of the Committtee of Union and Progress in the Turkish National Movement 1905-1926*, E.J. Brill, Leiden, 1984; E.J. Zürcher, *Political Opposition in the Early Turkish Republic: The Progressive Republican Party 1924-1925*, Leiden, New York, København, E.J. Brill, Köln, 1991.

23 Ş. Mardin, "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?", *Political Participation in Turkey: Historical Background and Present Problems*, Engin D. Akarlı ve Gabriel Ben-Dor (der.), Boğaziçi University Press, İstanbul, 1975, s. 7-32.

24 F. Fukuyama, *The Origins of Political Order*, Farrar, Straus, and Giroux, New York, 2011, s. 439.

25 Ş. Mardin, *a.g.e.*, 1975, s. 30.

si ile benzer bir siyasal-yönetsel kültürü merkezde egemen kılan bir yapı, taşra ile ilişkilerini benzer bir biçem ve yaklaşım içinde sürdürmüştür.[26] Cumhuriyet'in başlangıcında çağdaş ulus-devlet oluşturmaya yönelik kültürel değişikliklerin daha çok kent nüfusu ve hayatı üzerinde bir etkisi olduğunu, kırsal hayattaki tarımsal üretim teknolojisinin de yaşantının da fazla bir değişime uğramadan sürdüğünü ifade edebiliriz. Kent nüfusunun büyük kısmı Cumhuriyet'in kültür esaslı değişim getiren politikalarını benimsemiş gibi görünmektedir. Kırsal toplumun egemen olduğu özellikle Doğu'da Şeyh Sait isyanı (1925) gibi dinî, mezhebî ve etnik temelli ayaklanmalara rastlanmakla birlikte, yeni harflerle Latin alfabesine geçildiğinde de benimsemenin arttığı, sıtma, frengi ve veremle savaş konularında da önemli çabalara destek verildiği görülmektedir. Göçebeliğin yaygın olduğu bölgelerde yerleşik tarımsal üretim ve toplumsal yapıya doğru bir dönüşüm özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yaygınlık kazanmıştır. Cumhuriyet ve Halkevleri gibi halkçılık esaslı uygulamalarda da özellikle kentlerde katılım, benimsenme ve sahiplenme yaygın olmuştur.[27]

Bu arada değişen dünya ve bölgesel siyasal ilişkileri çerçevesinde merkezdeki milliyetçilik anlayışı da 1920'lerden 1930'lara değişim göstermiştir. Daha çok bireysel ve yurttaşlık duygusuna ve vatan sevgisi esasına dayalı (*civic*) "Ne Mutlu Türküm Diyene" sloganında da kendisini gösteren milliyetçilik yerine, ırkçı akımların etkisi altına giren Avrupa'nın da etkisiyle etnik kökenli ve kan bağı esaslı bir etnik Türk milliyetçiliği önem kazanmıştır. Bu dönem hem muhalefet hem de otoriter tek parti devleti uygulamalarının yaygınlaştığı ve Kemalizm üzerindeki eleştirilerin en isabetli oldukları bir dönemdir.

Türkiye'de Cumhuriyet'in kuruluşundan Mustafa Kemal Atatürk'ün vefatına kadar geçen sürede yaşanan üniter ulus-devletin kuruluşu ve buna gösterilen tepkiler, 1929 Dünya Bü-

26 Bu paradigmanın sorunlarını ele almak bakımından bkz. Menderes Çınar, "Kültürel yabancılaşma tezi üzerine", *Toplum ve Bilim*, sayı 105, 2006, s. 153-165; Fethi Açıkel, "Entegratif toplum ve muarızları: 'Merkez-çevre' paradigması üzerine eleştirel notlar", sayı 105, 2006, s. 30-69.

27 A. Öymen, *Öfkeli Yıllar*, Doğan Kitap, İstanbul, 2008, s. 205-206.

yük Ekonomik Buhranı ve İkinci Dünya Savaşı'na gidiş sürecinin yarattığı politik ekonomideki zorluklar Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) hükümetlerinin değişen siyasa karar ve uygulamalarına da yansımıştır. 1923-1929 arasında liberal sayılabilecek bir ekonomi politikası uygulanırken, 1929 Buhranı ile aynı zamana rastgelen Osmanlı'nın ilk borç taksidinin ödenmesi 1930'larda devletçilik politikalarına yol açmıştır. Dolayısıyla Kemalizmi bir inanç sistemi olarak kabul edecek olsak, birbirine taban tabana zıt olan iki ekonomi siyasetinin ve hatta rejiminin de bu inanç sisteminin zorunlu sonucu olduğu savına nasıl ulaşabiliriz? Buna karşın 1937 Anayasa değişikliğinde devletçilik bir anayasa maddesi haline geldiğinden hem CHP'liler bu ilkeyi savunmuş, hem de muhalifleri aynı uygulamayı eleştirmişlerdir. Oysa devletçilik ekonomi politikası piyasa ekonomilerinin dünyada bunalıma girdiği bir dönemde zorunlu olarak kabul edilen bir politikaydı. İktidarda başka bir parti ve zihniyet de olsa bundan pek de farklı bir politika uygulaması muhtemelen olanaksızdı. İlginç olan ekonomik zorunluluklar ortadan kaktıktan sonra da devletçilik-liberal piyasa ekonomisi tartışmalarının zihniyet ortamımızda önemli bir yer tutmaya devam etmesidir. Oysa bu çatışma 1930'lardan çok 1950'lerin ve sonrasının gündeminde yer alan bir olgudur. Bu da 1920'ler ve 1930'lardaki güncel sorunların ürünü olan siyasaların bir kuşak sonra aidiyet belirleyici, meşrulaştırıcı araç olarak başka bir zihniyet kalıbına dönüşerek Türkiye'deki siyasal gündeme ağırlığını koymasıdır. Atatürk'ün ölümünden sonra ortaya "Kemalizm" ideolojisi ve öğretisi geliştirilme çabaları ve farklı Kemalizm söylemleri türemiştir.

1930'larda Sovyetler'den veya Italya yahut Almanya'dan farklı olarak Türkiye'deki siyasetin bir ütopyanın değişmez kalıplarına uydurulmaya çalışılması söz konusu değildir.[28] Onun yerine bir çağdaş uygarlık düzeyine ulaşarak varlığını garanti altına almaya çalışan, uzun süren savaşlardan büyük yıkımla çıkan bir toplumun ulus-devlet olarak varlığını idame ettirmesini sağlayacak adımları atan bir hükümet uygulaması söz konu-

28 T.Z. Tunaya, *Devrim Hareketleri İçinde Atatürk...*, 2002, s. 135 vd.

sudur. Nitekim, İkinci Dünya Savaşı ve sonrasındaki yeni küresel ilişkilerle birlikte Türkiye'nin siyaseti de büyük dönüşümler geçirmeye devam etmiştir.

İkinci Dünya Savaşı ve sonrasında siyaset ve Kemalizm

İkinci Dünya Savaşı, ekonomisi yeni yeni toparlanmaya çalışan Türkiye'ye bir büyük şok daha olmuştur. Üretim muazzam düşmüş, fiyatlar büyük oranda yükselmiş, yoksulluk ve gelir farkları artmış, karaborsa yaygınlaşmıştır. Bu koşullardan yararlanarak zenginleşen hem eski hem yeni bir ticaret ve sanayici sınıfı ortaya çıkmıştır. Askeri beslemek ve ordunun gereksinimlerini daralan olanaklarla karşılamak zorunda kalan hükümet yeni vergiler salmak zorunda kalmıştır. Bu vergiler Cahit Kayra'nın o dönemin maliye politikalarını bir bürokrat olarak yaşayan birisinin gözüyle anlatan kitabına göre iki türlü kategoride toplanabilir: Son yıllarda çok tartışılan Varlık Vergisi ve pek göze batmayan ama Türkiye'deki siyaseti etkilemekte en az Varlık Vergisi kadar etkili olan Yokluk Vergisi.[29] Bu uygulamalar büyük adaletsizlikler içermiştir. Gayrimüslimlere, kü-

29 C. Kayra, *Savaş, Türkiye, Varlık Vergisi*, Tarihçi Kitabevi, İstanbul, 2011, s. 215-220. Cahit Kayra'nın ifadesiyle "Varlık Vergisi, olduğu kadar VARLIK'tan alınmayı hedeflemişti. Toprak Mahsulleri Vergisi YOKLUK'tan koparılıp alınmıştı" (s. 217). Bu sürede vergi tarhında çalışan Kayra "... Varlık Vergisi uygulaması, bende, zaman içinde giderek çirkinleşen anılar bıraktı. Toprak Mahsulleri Vergisi ise bir yara, bir büyük hüzün gibidir" (s. 216-217) diye yazmıştır. Maliye kuramına göre vergi irattan, icardan, gelirden, servetten alınır. Varlık Vergisi çok yüksek oranlarda olmak üzere servetten alınmaya çalışılmıştır; bir kısım azınlıklar dışında kalanlar buna rağmen bu ağır vergiyi vermişlerdir. Ancak, büyük ve orta çiftçi veya tarımsal işletme gelirinden daha çok küçük çiftçinin yiyeceğinden alınan vergi olan Toprak Mahsulleri Vergisi'nin maliye kuramında yeri yoktur, meşru da değildir. Cahit Kayra'nın aktardığı üzere bu vergiyi salan Maliye Yönetiminin önemli üyelerinden olan Faik Ökte'nin mantığı da bu uygulamanın idaresizlikten yanlışlığa düşmediğini göstermektedir: "... Faik Bey'in düşündüğü gibi 'Köylü nasıl olsa sefalet içinde yaşıyordu. Bu vergi onun yaşamında fark yaratmadı' yargısı ise büsbütün insafsızlıktı" (s. 217). Vergilendirerek açlığa terk ettiğiniz insanların ellerine geçen ilk fırsatta hükümete ağır bir ceza ödetmeleri de garipsenmemelidir. Konuyu inceleyen başka bir maliyeci olan Pervuz Pur'un "Bu kırsal kesim bu vergiyi bir tür ceza olarak algılamış ve zamanı gelince CHP'ye karşıt bir ceza vermiştir," yorumunu da Cahit Kayra aktarmaktadır (s. 216).

çük çiftçilere çok ağır bir vergi yükü bindirilmiş, az sayıda varlık sahibi Müslümanlardan da bu vergi tahsil edilmiştir. Bu yolla bir yandan ticaret ve sanayi erbabının, diğer yandan küçük çiftçinin gözünde CHP hükümetlerine olan güven büyük ölçüde sarsılmıştır.

Savaş yılları içinde ve özellikle 1943, 1944 ve 1945 yıllarında ekonomi küçülmüştür. 1945 yılının büyük bir kuraklığa rastgelmesi de tarımda özellikle önemli bir küçülmeye yol açmıştır.[30] İlhan Tekeli ve Selim İlkin, İkinci Dünya Savaşı'nın toplumsal etkilerini araştırdıklarında bu yıllarda sabit gelirli memur ve işçi gibi kesimlerin geçinme düzeyinde önemli düşüşler yaşadığını, büyük ve orta boy çiftçilerin Toprak Mahsulleri Vergisi'ne karşın geçinme olanaklarının büyük ölçüde iyileştiğini göstermektedirler.[31] Genel olarak bakıldığında milli gelirin 1938 düzeyine tekrar ulaşması ancak 1948 yılında, tam on yıl sonra mümkün olabilmiştir.[32] Tekeli ve İlkin de İkinci Dünya Savaşı'nda izlenen iktisadi politikalarla "... savaşın imkân verdiği birikim sürecine devletin Türkleri koruyacak bir biçimde müdahale ettiğini, bu birikimin Türklerin eline geçmesine çalıştığı..." sonucuna varmaktadır.[33] Ancak bu dönüşüm süreci yeni zenginlerle, büyük ve orta toprak sahiplerinin de CHP'yi ve politikalarını desteklemeleri sonucunu doğurmamıştır. Bu gelişmeler siyasette büyük bir açılımın, uluslararası ilişkilerde yaşanan gelişmelerle de birleşerek ortaya çıkmasını sağlamıştır.[34] Milliyetçilik ve sekülerleşmeden sonra Türkiye siyasetini üçüncü büyük dönüştürücü siyasal olgu olarak demokratikleşmenin 1945'te doğmasına yol açan gelişmeler savaş ekonomisi ve onun sosyo-politik sonuçları ile Sovyetler'den tehdit algıla-

---

30 İ. Tekeli ve S. İlkin, *İktisadi Politikaları ve Uygulamalarıyla İkinci Dünya Savaşı Türkiyesi*, 2. cilt, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 422-425.

31 *A.g.e.*, s. 426-429.

32 *A.g.e.*, s. 431.

33 *A.g.e.*, s. 432.

34 A. Karaömerlioğlu, "Turkey's Return to Multi-party Politics: A Social Interpretation", *East European Quarterly*, cilt 40, sayı 1, Bahar 2006, s. 89-107; H. Yılmaz, "Democratization from Above in Response to the International Context: Turkey, 1945-1950", *New Perspectives on Turkey*, sayı 17, 1997, s. 1-37.

yan CHP hükümetinin demokrasiler kulübüyle ittifak ararken siyasal rejimini de tek partiden çok partili, rekabetçi bir siyasete doğru değiştirmesiyle olmuştur. Samuel Huntington'un ünlü *Third Wave* adlı kitabında bahsedilen küresel ikinci demokrasi dalgasına katılan ülkelerden birisi de Türkiye olmuştur.[35] Milliyetçilik ve sekülerlik zaten büyük kültürel-toplumsal dönüştürücü etkenler olarak Türkiye'de fevkalade derin kültürel fay hatlarıyla biribirinden ayrılan toplumsal kesimler ve yaşam biçimleri üretmişti. Şimdi demokratikleşme ile bu farklı kesimlerin siyasal olarak seferber edilerek siyaset sahnesine çıkmaları ve merkez-kenar biçiminde ayrışmış olan kültürel iktidar farklılıklarını kökten değiştirmeleri mümkün hale geldi.

Demokratikleşme ve siyasal değişme

Kenar böylece büyük bir siyasal fırsat penceresi ile karşılaştı. Kurulmalarına izin verilen çeşitli siyasal partiler kenarın sözcüleri olarak ortaya çıkmaya çalışırken, sadece iki tanesi, Demokrat Parti (DP) ve Millet Partisi (MP) başarılı oldular. Bunlardan, DP çok geniş bir yelpazede CHP'nin merkezinin laik, milliyetçi, devrimci ve devletçi politikalarını Cumhuriyet'i yadsımadan ve yeni bir halkçı (popülist) yaklaşım ile eleştiren ve meydan okuyan bir parti olarak belirdi. MP ise etnik milliyetçiliği ve muhafazakâr dindarlığın sözcüsü olarak Mareşal Fevzi Çakmak'ın karizmasını da kullanarak laik, devrimci, ilerlemeci CHP programlarını reddeden bir güç olarak tebarüz etti. Her iki parti de eski CHP'nin kadrolarında saygın yere sahip kişiliklerin liderliğinde kurulmuşlardı. Onun için Mustafa Kemal Atatürk dönemini koruyan ve onu izleyen İsmet İnönü'nün Milli Şef olarak anıldığı Cumhurbaşkanlığı dönemini hedef alan etkili bir muhalefet partisi olarak 1940'ların ikinci yarısına ağırlıklarını koydular. Hatta 1950'lerde DP bir adım daha atarak Atatürk'ü korumak gerekçesiyle Atatürk Aleyhine İşlenen Suçlar Hakkında Kanun'u iktidarının daha ilk başında

35 S. Huntington, *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*, Norman, University of Oklahoma Press, Oklahoma, 1991, s. 18.

(25 Temmuz 1951) çıkartmıştı.[36] Bu kanunla bir tür Atatürk ve ona ait heykel, resim ve simgeler korunuyor, ama daha sonraları uygulanan CHP politikaları olabildiğince Atatürk'ten bağımsızlaştırılarak eleştiri ve saldırı altına alınıyordu. Burada yapılan uygulamalarla, temel olarak İsmet İnönü'nün CHP'si ve onun tek parti rejimi sorumlu olarak sunuluyordu.

Bu gelişmelerle Cumhuriyet'in kurucu mefkûresi anlamında bir Kemalizm anlayışının yerleştirilmeye çalışıldığını düşünebiliriz. Daha sonraki yıllarda uygulanan laikleşme politikası doğrudan ve dolaylı olarak sorgulanmakta olduğundan, Atatürk devrimlerinin içerisinde laikliğin oynadığı rol muğlaklaştırılarak eleştiri ve hatta değişiklikler yapılan bir alan haline getirilmesindeyse bir sakınca görülmüyordu. Ezanın Türkçe okunma zorunluluğunu kaldıran kanun, DP iktidara gelince yaptığı ilk uygulamalarındandır. Bu yasa ile ezanın Türkçe okunma zorunluluğu kaldırılmış ama Arapça okunma zorunluluğu da getirilmemiş olmasına karşın 1950'den itibaren ezan tekrar Arapça olarak okunmaya devam edilmiştir. Bu arada Nurculuk, Süleymancılık gibi tarikatlar kısmen yeryüzüne çıkmış ve güçlenerek siyasal hayatta da etkili olmaya başlamıştı.[37] Bu dönem aynı zamanda ABD dış politikasında dinin dünyada güçlenen bağımsız devletlerin kurulması akımı ve Sovyet propagandasına karşı kullanılmaya başlamasıyla da örtüşmüştür. Din komünizm ile mücadele aracı ve gücü olarak Türkiye'de de meşrulaştırılarak 1950'lerde kullanılmaya başlanmıştır. Komünizm ile Mücadele Derneği'nin güçlenmesi ve İslâmcılık akımı ile örtüşen bir içerikte yayın ve etkinliklerde bulunması da bu döneme rastlamıştır. Çeşitli içerikteki dinî dernekler de aynı dönemde büyük ölçüde kurulma ve yaygın etkiye sahip olmaya başlamışlardır. Eğitimde birlik politikasının değiştiğine işaret eden çeşitli kurumsal düzenlemeler 1940'ların sonundan itibaren başlamış olmasına karşın bu dönemde güçlenmiştir. Burada yeni bir komünizmle mücadele eden Mustafa Kemal

---

36 A. Öymen, *a.g.e.*, 2008, s. 192-203.

37 U. Mumcu, *Rabıta*, 24. baskı, um:ug Vakfı Yayınları, Ankara, 2000, s. 17, 98; A. Öymen, *a.g.e.*, 2008, s. 158-167.

fikriyatının olabileceği ima ve iddiaları da ortaya çıkmıştır. Atatürk'e mal edilen "Komünizm her görüldüğü yerde ezilmelidir" sloganı Komünizmle Mücadele Derneği tarafından yaygın olarak posterler halinde ülke genelinde sergilenmiştir. Böylece laik Kemalizm, laiklik karşıtı anti-komünist etnik milliyetçi Kemalizm olarak farklı tür anlayışların yaygınlaşması söz konusu olmuştur. Bu durum da Kemalizm kavramını daha da çok boyutlu, üstelik boyutları arasında herhangi bir bağ veya insicam olmayan bir Kemalizm kavramının doğmasına yol açmıştır.

1961 Anayasası'nın getirdiği siyasal liberal veya özgürlükçü ortamda bu ayrışma daha da çeşitlenmeye ve güçlenmeye başlamıştır. Artık Atatürk'le olan bağ üzerinden meşrulaştırma zorunluluğu da kalmadığından sosyalizm, sosyal demokrasi, demokratik sol, liberal, muhafazakâr, etnik milliyetçi, mukaddesatçı vb. akımlar gelişerek hem CHP hem de ekonomik düzen eleştirileri üzerinden kendi söylemlerini geliştirmeye başlamışlardır. 1960'ların ortalarında kendisini ortanın solunda olarak tanımlayan CHP de, Atatürk ve Kemalizm ile olan bağını yeniden daha solcu bir içerikte tanımlamayı tercih etmiştir. Bu durumda CHP içinden daha milliyetçi olan kadrolar ayrılarak kendi siyasal partilerini kurma yoluna girmişlerdir. Kısa bir süre içinde anti-komünist etnik milliyetçiler Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) ve İslâmcılık akımı içinden gelen mukaddesatçılar ise Milli Nizam Partisi ve onun kapatılması üzerine de Milli Selamet Partisi (MSP) içinde örgütlendiler. 1960-1980 dönemi zihniyet ortamında, Kemalizm pek de ön saflarda kendisine yer bulamadı.[38] Burada sol ve sağ düşünce akımları tanımı ge-

38 1960-1980 arasında Kemalizm siyasal partiler arasındaki ilişkilerde de ortaya çıkmaya başlayan işçi sendikaları hareketlerinde de, o günlerin deyimiyle demokratik toplumsal güçler tarafından da tartışmanın odağında yer almadı. 1960 ve 1970'li yıllar hızlı iktisadi kalkınma, planlı ekonomi-serbest piyasa ekonomisi, toprak reformu, CHP'nin köy kent projeleri, ihracata dayalı büyüme, ithal ikamesi, metropolleşen kentlerin belediye yönetimi vb. konuların TBMM'den toplumun her kesimine kadar kavrandığı bir dönemdir. Burada aranırsa 1961 Anayasası ile ilgili olarak yapılan tartışmalarda Kemalizme dolaylı bir referans bulunabilir. Onun dışında dış politikada Kıbrıs davası, Johnson mektubu, Sovyetler ve Ortadoğu ile çoklu ilişkiler, petrol krizi, Ortak Pazar'la ilişkiler gibi konularda Kemalizmin dış politikadaki etkisine dolaylı atıflar yine bulunacaktır. Ancak Kemalizm 1960-1980 siyasetinin siyasal söylemlerinde ve ideolojik ay-

liştirilmeye başlandı. Türkiye'deki ideolojik yelpaze çeşitli tür sosyalizm, sosyal demokrasiden etnik milliyetçi, mukaddesatçı antikomünizme kadar geniş bir yelpazeye yayıldı. Bu zihniyet ortamında daha önce makul olarak kabul edilemeyecek çeşitli siyasal gelişmeler ortaya çıktı. Bunların en etkileyicisi 1973 sonrasında oluşan CHP-MSP koalisyonu oldu.

Bu sürecin bir ölçüde istisnası olarak kabul edilebilecek olan Doğan Avcıoğlu'nun başını çekmiş olduğu *Yön* dergisi ve *Devrim* gazetesi halkçılık, devletçilik, laiklik, devrimcilik ve sosyalizme olan vurgularıyla öne çıktı. Her ikisi de büyük ölçüde üniversite gençliği ve sivil-asker bürokratlar tarafından okunan dergilerin laiklik vurgusu da önem kazanmıştı. Doğan Avcıoğlu'nun özellikle 1960'ların sonuna doğru çıkarttığı *Devrim* gazetesi yayımlanan yazılarında demokrasinin Türkiye'de bir aldatmaca olduğu ve Türkiye'nin kalkınması ve bağımsızlığı için devrimin gerekli olduğu vurgulanmıştır. Özellikle Kemalist aydınların yol göstericiliğinde ve Kemalist genç subayların öncülüğünde geniş bir cephe tarafından bir ulusal demokratik devrim yapılmasının zarureti anlatılmaya çalışıldı. Zamanla 1960 askerî darbesinin önderlerinden General Cemal Madanoğlu'nun etrafında toplananlar tarafından benimsenen bu mesaj 9 Mart 1971 genç subaylar darbe girişimiyle ilişkilendirilerek 12 Mart 1971 darbesinin ardından yargılamalara konu oldu. Demokrasi dışında, askerî-sivil bürokrasi ve gençlikten oluşan zinde güçlere esin kaynağı olarak Kemalizm mefkûresi de böylece güç kazanmış oldu. Ancak, Kemalizmin yeni bir içerikte adeta yeniden doğuşu 12 Eylül 1980 darbesiyle gerçekleşmiştir.

Demokrasinin üçüncü dalgası ve Türkiye'de Kemalizm söylemi

12 Eylül 1980 askerî darbesi ile birlikte Türkiye'nin 1970'lerde yaşanan sol-sağ çatışmasıyla bir komünist devrim ve en azın-

rışma ve çatışmasında doğrudan ve ön safta yer edinmiş değildir. Bkz. E. Kalaycıoğlu, "1960 Sonrası Türk Siyasal Hayatına Bir Bakış: Demokrasi, Neo-Patrimonyalizm ve İstikrar", Üniversite Öğretim Üyeleri Yayını, *Tarih ve Demokrasi: Tarık Zafer Tunaya'ya Armağan*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1992, s. 93-97.

dan Doğu Türkiye'nin Sovyet işgaline uğrayacağı savı üzerine kurulu bir algı resmî devlet görüşü halini aldı. Bu durumda ayrılıkları aşacak bir bütünleştirici söyleme gerek duyulduğunda yine Atatürk ve Kemalizm gündemin ön sıralarına taşındı. Ancak bu kez Kemalizm tek başına bir siyasal meşruluk zemini veya resmî devlet ideolojisi olarak belirmedi. Onun yanı sıra Amerika'nın 1950'lerden beri kullandığı komünizme karşı din politikasıyla da uyumlu olarak İslâmcılık akımı ile etnik Türk milliyetçiliğinin oluşturduğu bir fikir akımı olan Aydınlar Ocağı'nın ürettiği Türk-İslâm Sentezi ile birlikte devlet ve hükümet kurumlarının söylemi olarak oluştu. İlginç bir biçimde özellikle okullarda ve üniversitelerde Kemalizm vurgusuna dayalı bir öğreti Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüleri, Devrim Tarihi dersleri ve konferansları, devlet büyüklerinin konferansları, yeni kurulan Yüksek Öğretim Kurulu (YÖK) aracılığıyla yaygınlaştırılırken, eğitimle fazla haşır neşir olmayan halk kitlelerine de "gerçek, doğru" İslâm olarak Türk-İslâm Sentezi anlatılmaya başlandı. 15 Ağustos 1984'te tekrar ortaya çıkan PKK saldırılarıyla birlikte etnik Türk milliyetçiliği temelli bir söylem ve güçlü bir biçimde devletin en yetkili ağızları tarafından ifade edilmeye başlandı. Buna dinî söylemler de eklenerek PKK'lıların aslında Ermeni olduğu ve Müslümanlara saldırdıkları savları zaman zaman ortaya atıldı. Bu arada tek medya kanalı olan Türkiye Radyo ve Televizyon (TRT) kurumu da Aydınlar Ocağı ileri gelenlerine genişleyen olanaklar sunarak bu şekilde ifadesini bulan Türkçü ve İslâmcı söylemleri Türk-İslâm Sentezi düşüncesi olarak geniş kitlelere yaymaya başladı. Bu karmaşada Kemalizmin kazandığı yeni anlam veya anlamların da ne olduğu kafa karıştırmaya başladı. Burada sanki toplumun seçkinlerine (eski tabiriyle, havasa) Kemalizm ögeleri, geri kalan halk tabakalarına (avama) da Türkçülük-İslâmcılık düşüncesi telkin ediliyormuş gibi bir görüntü oluştu. Ayrıca bu durumun doğal ve sürdürülebilir olduğu, arada herhangi bir bağlantı sorunu yokmuş gibi de bir izlenim oluşturuldu.

Devleti yöneten siyasal seçkinlerin konuşmalarında Atatürk vurgusu dillerinden düşmezken, özellikle Uğur Mum-

cu'nun yazılarında ortaya konulan bir gelişme Kemalizm, laiklik ve dinî teşkilatlar ilişkisini 1980'lerin başında siyasal gündemin ön sıralarına taşıdı. Uğur Mumcu'nun vurguladığı temel sav şuydu: "...Desem ki: 'Bir süre bu [Diyanet İşleri'nin denetimindeki camilerde görevli olan] imamların aylığı 'Rabıtat-al-Alam al-İslâmi' adlı şeriat örgütü tarafından ödenmiştir... Hem de Atatürkçülükten en çok söz edilen bir dönemde [12 Eylül döneminde]..."[39] Türkiye'nin yurtdışında görev yapan imamlarına mevzuat ve para yokluğu nedeniyle 12 Eylül askerî hükümeti Suudi Arabistan'la anlaşarak 1982 ile 1984 arasında kısaca Rabıta olarak anılan bu şeriat örgütü tarafından aylık ödenmesine vesile oluyor. Üstelik Mumcu Rabıta örgütünün Atatürk hakkında "Sanem Adam-Put Adam" adlı bir yayını olduğunu da öne sürüyor ve bütün bunların da "...sabah-akşam Atatürkçülükten söz edildiği dönemde yapılmış bu 'mutabakat'..." ile Suudilerle ortak olarak çalışan Türk hükümeti aracılığıyla yapıldığını ortaya koyuyor.[40] Üstelik bu ilişki bu kadarla da kalmıyor. Rabıta örgütünün 41 kişilik meclisinde görev yapan iki Türk vatandaşı var ve bunlardan birisi de Faisal Finans Kurumu'nun Türkiye'deki kurucusu oluyor.[41] Bu örgütün arkasında dünyanın en büyük sermayesine sahip Aramco petrol şirketinin olduğunu da Mumcu ileri sürerken, Rabıta örgütü ile Türkiye ile ilişkilerinin 1976 yılında yapılan ve o sırada bakan olan Hasan Aksay'ın da katıldığı Pakistan'daki Uluslararası Şeriat Kongresi'ne kadar gittiğini ortaya koyuyor.[42] Bu bilgi mevcut olduğu halde 12 Eylül askerî hükümetinin Atatürkçü kad-

---

39 U. Mumcu, *a.g.e.*, s. 137; köşeli parantezler içindeki açıklamalar yazara aittir.

40 *A.g.e.*, s. 138.

41 *A.g.e.*, s. 138-139.

42 *A.g.e.*, s. 139. Mumcu'ya göre bu Kongre'de kabul edilen başlıca kararlar şunlardır: Kongreye katılan taraflar, İslâmi öğretiyi ilkokuldan üniversiteye kadar ders olarak okutmalıdır. Arapça öğrenimi, bilhassa Arapça'nın ana lisan olmadığı ülkelerde mecburi olmalıdır. Kutsal Kur'an'ın asgari beş bölümünün ezberlenmesi, ilk öğretim süresince ve bütün ülkelerde mecburi olmalıdır. Kur'an-ı Kerim'in tamamının öğretilmesi orta öğretimde zorunlu olmalıdır. Tamamen şeriata dayalı modern İslâm devleti kurabilmek için gerekli girişimlerde bulunulmalıdır. Dünyadaki kadınlar İslâmi yasaklara uymalıdır... (*A.g.e.*, s. 139-140).

roları bu ilişkileri kurmak ve sürdürmekte bir sorun görmüyorlar. Aynı süreçte Faisal Finans yanı sıra Al Baraka Türk'ün de açıldığı görülüyor. Uğur Mumcu'nun yargısı Türkiye'nin 1980-1984 döneminde Suudilerden gelen İslâmcı akımlara kapısını ardına kadar açmış olduğu ve bunun da Atatürk'ün kemiklerini sızlatacak bir olay olduğudur.[43] Buna ilaveten şeriat devleti uygulamasına geçen Pakistan hükümeti ile büyük bir yakınlaşma söz konusudur. Devlet Başkanı General Kenan Evren, Pakistan Devlet Başkanı General Muhammed Ziya ül Hak'ı "kardeşim" diye selamlıyordu.

1982 Anayasası'na bir madde konularak din ve ahlâk dersinin orta öğretimde okutulması zorunluluğu getirildi. Bu ortamda gelen bu yeni anayasal zorunluluk, doğal olarak din dersinin sadece Sünni İslâm'ın her din ve mezhepten olan çocuklara zorunlu olarak okutulması olup, bir tür şeriatçılık eğitimine dönüşüp dönüşmeyeceği tartışmalarını o günlerde ortaya çıkartıyordu. Buna karşılık, "dinin doğrusunu" öğretmek için dinler tarihi ve sosyolojisi ile ahlâk felsefesi olarak okutulacağı savı ileri sürülüyordu. Bu tartışma gerek Müslüman olmayan, gerek Sünni olmayan öğrenciler ve aileleri ile Milli Eğitim Bakanlığı ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne (AİHM) kadar giden davalarla bugüne kadar devam etmektedir. Ancak son zamanlarda gündeme çok daha büyük ağırlıkla düşen başka laiklik sorunları yüzünden de bu tartışma şimdilik gündemin alt sıralarına inmiş bulunuyor. Ancak burada bir olgunun varlığı ayan beyan ortaya çıkmıştır: Askerî hükümet eliyle din dersi düzenlemesi, laiklikle bağlantısı sorgulanan bir biçimde, anayasaya girmiş oldu. Bu Kemalizm ideolojisini uygulamakta olan bir askerî yönetim için makul ve doğal bir gelişme olarak görülebilir miydi? Yoksa, bu durum komünizmden liberalizme, ondan muhafazakârlığa, ondan da faşizme kadar çeşitli ideolojinin uygulamasında görülen türden bir nas ile uygulama arasındaki farktan mı ibaretti? Bu soruların yanıtları hâlâ verilebilmiş değildir.

Bu arada Almanya'ya 1950'lerde başlayan ve 1960'larda hızlanan göç orada büyük bir Türkiyeli göçmen nüfusu ortaya çı-

43 *A.g.e.*, s. 156.

kartıyor. Bu kitle Türkiye kökenli çeşitli İslâmcılık akımı örgütlenmeleri için büyük bir seferberlik veya cihat alanı da oluşturdu. Bunlar arasında Milli Görüş, Süleymancılar, Nurcular vb. gayet etkili olmaya başladı. Milli Görüş teşkilatı tarafından, hatta bizzat Prof. Dr. Necmettin Erbakan tarafından Milli Görüş fetvacısı olarak Almanya'ya gönderilen emekli Diyanet İşleri imamı Cemalettin Kaplan'ın tebliğ ile İslâm devleti kurma ve hilafet ilanı girişimi devrin Devlet Başkanı General Kenan Evren'in kamuya verdiği nutuklarda büyük yer tutmaya başladı. Ancak aynı dönemde diğer hiçbir İslâmcılık akımı örgütü bu ölçüde tepki ve eleştiri toplamadı. Hatta kendilerinden 1982 Anayasası'nın kabulünde yarar sağlanması düşünüldüğünden küstürülmemeye ve hoş görülmeye de çalışıldı. Bu süreçte bu örgütlenmelerin ayrıca bir ivme hatta meşruiyet olmasa bile görmezden gelinme ve toleransla karşılanma gibi bir devlet politikasıyla karşılaşması söz konusu oldu.

Şimdi, tüm bu gelişmeler açısından bakıldığında karşımıza bir soru çıkıyor: Atatürk ve Atatürkçülük kavramlarını dillerinden düşürmeyen 12 Eylül 1980 askerî darbesi, onun hükümeti ve onun devlet kadrosu Kemalist mefkûrenin neresindedir?

Laiklik çeşitli Kemalizm tanımlarında belki de en önemli olgu olarak vurgulandığına göre, bu ilkenin bu derecede hafife alınması Atatürk söylemlerinin içinin boşalmasına yol açmış gibi görünmektedir. Laiklik olmadan bilimsel öğrenim, sanat eğitimi ne anlama gelecektir veya mümkün olabilecek midir? Bu arada milliyetçiliğin laiklikle arasına mesafe konulduğunda ve milliyetçilik ırka dayandırılan bir kan bağı temelinde tanımlandığında ortaya etnik milliyetçi ve mukaddesatçı bir görüntü çıkmaktaydı. Bu da Türk-İslâm Sentezi yaklaşımının, kolayca 1982 Anayasası'nın da askerî darbe hükümetinin uygulamalarının da temelindeki mefkûre haline dönüşmesine olanak sağlamaktaydı. İşte bu ortamda etnik milliyetçi Türkçüler, İslâmcılık akımının içinden gelen muhafazakârlar ve liberal piyasa ekonomisi taraftarlarıyla ittifak içine yerleştirebilen Anavatan Partisi (ANAP), Türk-İslâm Sentezi uygulamalarının bir uzantısı halinde 1983 seçimlerinde iktidara geldi. Aynı zaman-

da bu gelişimlere ayak uyduran 1970'lerin anti-komünist etnik Türk milliyetçisi MHP de mukaddesatçı bir açılımla birlikte, oylarının 1990'lar boyunca arttığını gördü. ANAP'ın erimesiyle ortaya çıkan ortamda İslâmcılık akımının kadroları önce Refah (RP), sonra Fazilet (FP) ve nihayet Adalet ve Kalkınma (AKP) Partileri'nde toplandıklarında Türk-İslâm Sentezi'nin bir diğer payandasını da oluşturdular. Bu durumda da laiklik savunusu büyük ölçüde Sosyal Demokrat Halkçı Parti (SHP) ve sonrasında da yeniden kurulan CHP'ye kaldı; Cumhuriyet'in üniter devleti savunusuyla birlikte, bir muhalefet zeminine dönüştü.

Böylece 1990'lara gelindiğinde komünizm çökmüştü. Ama 1970'lerde algılanan Sovyet tehdidine karşı kitleleri birleştiren mukaddesatçılık ve etnik Türk milliyetçiliği fevkalade güçlü olarak iktidara ortak olmuştu. Önce RP, sonra da AKP bu ortamda en büyük halk desteğini kendilerine çekmekte zorlanmadılar. Askerin önderliğinde 1982 Anayasası ile Cumhurbaşkanlığı kurumunda temsil olunan liderlik altında Türkçü ve İslâmcıların oluşturduğu, milliyetçi ve mukaddesatçı halkçı (popülist) ittifak 28 Şubat 1997'deki askerî müdahale sonunda çöktü. Onun yerine mukaddesatçıların önderliğinde ve etnik Türk milliyetçileri tarafından desteklenen Cumhurbaşkanlığı'nı Başkanlığa dönüştüren bir yönetim biçimine doğru evrim başlamış oldu.

Bu bağlamda Kemalizm ne anlama gelmeye başladı? İçi boşalan, kitle desteği azalan, kişi kültü haline dönüştürülen ve etkili olmadığı halde resmî ideoloji olarak takdim edilmeye çalışılan, ama bu yapılırken en önemli ögeleri terk edilen Kemalizm mefkûresi, muhaliflerinin gözünde kolay bir hedef haline dönüştü. En önemlisi, Türkiye'nin hukuk devleti ile uyumlu çalışan bir demokrasiye dönmesi yolunda atılan adımlarla Kemalizmin bağı, fikir planında kurulamadı.[44] Oysa Mustafa

44 A. Kuru ("Passive and Assertive Secularism: ...", 2007, s. 568-594) makalesindeki temel sav da böyle bir bağın olmadığı ve onun için zorbacılıktan ceberutluğa uzanan bir laiklik uygulamasının Türkiye'de mevcut olduğunu iddia etmektedir. Kemalizmin zaten otoriter hatta totaliter bir makro ideoloji olduğunu ispatlamaya çalışan bir yazının varlığına yukarıdaki satırlarda örnekleriyle değinildiğinden burada tekrar incelenmeyecektir.

Kemal'in yönetiminde başbakanlık yapmış İsmet İnönü ve Celal Bayar'ın iki farklı siyasal partinin liderleri olarak Türkiye'de demokratikleşmeyi başlattıkları da bir olgudur. Kemalistler demokrasiyi Türkiye'de 1940'larda hayata geçirmişlerdir. Bu gelişmenin otoriter, hatta totaliter olduğu ileri sürülen bir ideolojiden nasıl çıkabildiği, hiç de temel bir sorun olarak ele alınıp açıklanabilmiş gibi görünmemektedir. Özellikle post-Kemalist bir Türkiye hayaline yönelik Kemalizm eleştirisi yapan siyaset bilimcilerin bu olguyu bir sorunsal olarak görüp üzerinde yoğunlaşmaları gerekmez miydi? Hem totaliter olacak, hem de demokrasinin ikinci dalgasında Türkiye'nin yer almasını sağlayacak bir "ideoloji" ve ona bağlı kadroların iktidarlarını 1950 seçimleri sonunda hiçbir direniş göstermeden muhaliflerine terk etmesi[45] ne anlama gelmektedir?[46]

Türk-İslâm Sentezi aşırı sağ, otoriter, kişisel iktidar çağrıştıran bir anayasa ile desteklenen bir yaklaşımdı. Kemalizm onunla birlikte kullanıldığında 1930'ların otoriter veya totaliter ideolojilerinin unsurlarını içeren bir "ulusalcılık" olarak kolaylıkla takdim edildi. Ayrıca, demokrasi ile olan bağı doğru dürüst kurulamayan Kemalizm gerek mukaddesatçıların, gerek Kürtçülerin özgürlük taleplerine karşı kullanılabilen birleştirici bir mefkûre olarak işlev göremezdi, göremedi de. Nihayet, içinden çıktığı dünya ekonomik koşullarından bağımsız bir uygulama ve siyasa haline dönüştürülen devletçilik 1980 ve 1990'ların liberal piyasa ekonomisi taleplerine de yanıt olamazdı; kolayca arkaik ve tabii tutucu bir uygulama olarak eleştirilerek terk edildi. Bu dönüşümü yapmakta en zayıf kalanlar da bizzat Kemalizme sahip çıktığını iddia edenler oldu.

45 İ. Dağı, "Why Turkey Needs a Post-Kemailst Order?...", 2012, s. 29-36. Kemalizmin 1950'lerde de hiç değişmeksizin demokratik siyaset üzerindeki hegemonyasını sürdürdüğünü iddia etmektedir. Bu anlatımla 1950'ler üzerinde yazan İlter Turan, Altan Öymen, Şerif Mardin, İlkay Sunar gibi yazarların Kemalist Merkez'in Kenar tarafından başarıyla nüfuz edilerek zaptedildiğine dair iddiaları çelişmektedir.

46 Bu durumda, ya ideoloji doğru tanımlanmamıştır, ya makro ideoloji yoktur, ya ideolojik düşünce belirleyici etken değildir! O zaman Türkiye'deki her demokratikleşme ve hukuk devleti zafiyetini Kemalizmin otoriter / totaliter uygulamalarına bağlayan açıklama acaba nasıl anlamlı olabilmektedir?

Post-Kemalizm söylemi öncelikle Kemalizmi 1930'lar ve 1940'lar Türkiye'sindeki tek parti uygulamaları ile özdeşleştirmeye çalışan bir ideolojik tutum olarak takdim ederek ortaya çıktı.[47] Eleştirilere göre Kemalizm bir tür aşırı sağ otoriter, hatta totaliterlik uygulamasıydı veya ona öykünen bir uygulama olarak anlaşılmalıydı. Zaten Atatürk öldükten sonra uygulanan Milli Şeflik dönemi de bu içerikteydi.[48] Bu saptamaları yapanlar tek parti rejimini daha çok sosyal sınıf ilişkileri içerisinden bakarak, köylü ve işçiyi ezen büyük toprak ağaları, tüccar ve sanayicilerin sivil-asker bürokrasiyle oluşturduğu bir ittifakın iktidarı olarak eleştirmekteydiler. Zaten 1960'lar sonrasında ve bizzat CHP tarafından üretilen düzen karşıtlığı politikalarıyla bu yaklaşım çok da dışlanmamıştı. Daha sonraki askerî yönetimin otoriter içerikte bir uygulamayı hayata geçirdiğini düşünmek de çok zor değildi. Demokrasi ve sosyal adalet için Kemalizmin yerine post-Kemalist bir yeni Cumhuriyet oluşturulmalıydı.[49]

Bu söyleme 1960'larda ilk ortaya çıktığında sıkmabaş, sonraları İhsan Doğramacı'nın YÖK Başkanlığı sırasında 1960'ların Fransız modasından anımsadığı Afrika esintili kadın eşarplarına verilen "türban" adı verilen giyiniş tarzına istenilen dinî özgürlük tartışmaları eklemlendi.[50] Ceberut laiklik uygulaması ile dinini yaşamak ama bilimsel eğitim almak isteyen kız öğrencilerin 1980 askerî yönetiminin iktidarı esnasında eğitim haklarının kısıtlanmaya çalışıldığı mesajı verilmeye gayret

---

47 Örneğin M. Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931),* Yurt Yayıncılık, Ankara, 1981; C. Koçak, *Türkiye'de Milli Şef Dönemi (1938-1945)*, Yurt Yayıncılık, Ankara, 1986 bu çalışmaların tarihsel yöntem bakımından düzgün, en güçlü ve ilk temel örneklerindendir.

48 C. Koçak, *a.g.e.*, 1986; T. Parla ve A. Davison, *Corporatist Ideology In Kemalist Turkey..*, 2004.

49 Bu konudaki yazın ve iddialar için için bkz. İ. Aytürk, "Post-post-Kemalizm: Yeni bir Paradigmayı Beklerken", *Birikim*, sayı 319, 2015, s. 34-47.

50 Gerek A. Kuru, "Passive and Assertive Secularism...", 2007, s. 568-594 belirttiği üzere, gerek bizzat 1999, 2002, 2007 seçim kampanyalarında kapladığı yer itibarıyla türban konusu laiklik konusunun temel düğümü haline geldi (bkz. A. Çarkoğlu ve E. Kalaycıoğlu, *Rising Tide of Conservatisim in Turkey*, bölüm 6, Palgrave-Macmillan, New York, 2009, özellikle s. 220). Bu nedenle özellikle bu hususa daha yakından ve ayrıntılı bakmak yerinde olacaktır.

edildi.[51] Bunun üzerine yeni kurulan YÖK üniversitelere kızlar için başörtüsü, erkek öğrenciler için ise sakal ve bıyık talimatları gönderdi. Memur olan erkekler için sakal yasaklandı; bıyık tiplerine de kadın memurların türban takmalarına da düzenlemeler getirildi. Ancak bir müddet sonra Hemşirelik Yüksek Okulu ve tıp fakültelerinde başlayan diploma fotoğrafında, hemşire kıyafetine yansıtılması, ameliyatlara sokak giysileri çıkartılıp hijyenik giysi giyerek katılmak gibi hususlarla başlayan sürtüşmeler idare mahkemelerine taşındı. İdare mahkemelerinin bu hususta verdiği kararların çoğunlukla başörtüsünü türban olarak bağlamaya aykırı olması, davaların temyiz edilmesine ve sonunda AİHM'ye kadar gitmesine neden oldu. AİHM'nin de öğrenciler aleyhine karar almasıyla hukuken sorun tıkanmış oldu. Aynı zamanda yeni bir hukuki içtihat haline gelen bu kararlar hukuk fakültelerinde okutulurken, onlar da pozitif hukuk gereği aynı kısıtlamaları kendi öğrenci ve çalışanları arasında uygulamaya başladılar. Tüm aşamalarda 2008 yılına kadar bu davalarda kız öğrencilerin haksız bulunması ve en sonunda 2008'deki Anayasa Mahkemesi (AYM) tarafından verilen kararda da bu giysinin Atatürk ilkeleri ve inkılaplarından kıyafet inkılabına aykırı olduğu kararı ile bu sorun hukuki çözümsüzlüğe doğru sürüklendi. Bu hususta AKP ve MHP'nin ortaklaşa verdiği oylarla gerçekleşen Anayasa değişikliği kararı da iptal edilmiş oldu. Hukuken çözülemeyen konu 2008'den itibaren yapılan siyasal ve idari yapısal değişikliklerle siyaseten ve fiilen değiştirildi; mahkemeler de bu uygulamalara karşı bir duruş göstermeyi bıraktı.

Bu süreçte iki görüş ortaya çıktı. Kadınların giyim kuşamı, devrim kanunlarından olan Kıyafet Kanunu'na tabi olmadığı gibi, bu onların değerleri ve en önemlisi dinî değerlerce belirlenen bir içeriktedir. Onlar özgürce istedikleri veya dinî değerlerin gerektirdiğini düşündükleri gibi giyinirler; bu hak mutlaktır, resmî üniforma dâhil hiçbir uygulama bu hakkı engelleye-

51 Bu konudaki gelişmelerin özet anlatımı için bkz. E. Kalaycıoğlu, "The Mystery of the Türban: Participation or Revolt?", *Turkish Studies*, cilt 6, sayı 2, 2005, s. 233-251.

mez veya o hakkın kullanımına cevaz verecek biçimde uyarlanır. İkinci görüş ise giyim de kültürel bir simgedir ve bu simge anayasa ve yasalarda öngörülen ilke ve değerlere, kamu yararına aykırı olursa, mahkeme kararıyla yasal olarak sınırlandırılabilir. Post-Kemalist ve özellikle liberal düşüncede olduğunu kabul edenler, muhafazakâr dindarlarla birlikte bunlardan ilk görüşe sahip çıktılar. Bu konuda özellikle Nilüfer Göle'nin yayınladığı *Modern Mahrem*[52] adlı kitapta da Boğaziçi Üniversitesi öğrencileri ile yapılan mülakatlarla varılan sonuç özellikle ilk görüşü güçlendiren bir etki yaptı. Son derecede muhafazakâr ortamlardan gelen bu kız öğrenciler o toplumsal kesimlerin isterlerine göre giyinerek üniversitede okuyabilmekte, liberal, sosyal demokrat düşünceleri, bilimsel çeşitli kuram ve öğretiyi öğrenebilmekteydiler. Türban ve örtünme konusundaki 1980'lerin sonu ve 1990'lardaki uygulamalar tekil bir medeniyet olduğu savına ve onun dayatmalarına bağlıydı. Örtünme özgürleşmenin ve çağdaş hayata katılmanın, bilimle haşır neşir olmanın bir aracı olabilirdi, her zaman onun karşısında bir engel değildi. Ortaya örtünmeyle adeta laik bir İslâmcılık uygulaması manzarası çıkmaktaydı. Bu saptama kaç öğrenciyi kapsamaktaydı? Sadece Boğaziçi Üniversitesi kız öğrencileri için mi geçerliydi? Oradaki erkek öğrenciler de aynı algıya mı sahipti? Başka üniversitelerde de durum aynı mıydı? Kısacası, bu araştırmanın dışsal geçerliliği (*external validity*) neydi? Bunu bilmeden bu bulgunun bir genel, kitlesel olgu olduğuna nasıl karar verilebilirdi? Bu soruların yanıtlarını hâlâ bilmemekle birlikte, saha taramasına (*field survey*) dayalı araştırmaların ortaya koyduğuysa türban konusunun çok geniş bir kitle tarafından büyük ölçüde, öncelikle ve sadece bir dinî simge olarak algılandığı ve laik-Sünni mutekit ayrışması dışında hemen hemen hiçbir temelde açıklayıcı bir bağımsız değişkenden etkilenmediğidir.[53] Bu araştırmalarda toplumun üçte biri ila beşte biri arasında değişen oranlardaki kısmı tarafından mahkeme kararlarının

52 N. Göle, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, Metis Yayınları, İstanbul, 1991.

53 E. Kalaycıoğlu, "The Mystery of the Türban: Participation or Revolt?", *Turkish Studies*, cilt 6, sayı 2, 2005, s. 233-251.

ve idari uygulamaların dindarların haklarının ve özgürlüklerinin ihlali olarak görüldüğü ortaya konuldu.[54]

Bu gelişmeler sonucunda, Kemalizm taraftarlarının dinî özgürlük düşmanı olarak kabul edilmesini sağlayan bir algı, 2000'li yılların başında, en azından toplumun dörtte biri civarında bir kitle tarafından kabul edilmiş gibi görünmektedir.[55] Bu kitlenin seçimlerdeki etkisinin artması ve iktidarın da bu kitleyle olan ilişkisinin pekişmesiyle, post-Kemalist söylem giysi sorununu hukuken olmasa da siyaseten ve idareten atılan adımlarla farklı bir içeriğe taşımakta yardımcı olmuşa benziyor. Ancak 2017'nin Türkiye'sindeyse farklı bir manzara ortaya çıktı. Bu kez şortla dolaşan, başı açık kızlar ve kadınlar zaman zaman erkeklerin saldırısına uğramaktalar. Bu kadınları korumak

54 A. Çarkoğlu ve E. Kalaycıoğlu, *The Rising Tide of Conservatism in Turkey*, Macmillan-Palgrave, New York, 2009, s. 105-118; E. Kalaycıoğlu, "*Hicab, Türban*, and Democracy: Religious Freedom versus Political Protest", *University of Aberdeen: Studies in Public Policy*, sayı 459, 2009, s. 18; E. Kalaycıoğlu ve B. Toprak, *Türkiye'de Kadının Sosyal ve Siyasal Statüsü*, TESEV Yayınları, İstanbul, 2004, s. 47-48. Bu kitabın 47. sayfasında Tablo 17'de özetlenen sonuçlara göre başını türban biçiminde bağlamanın lise mezunu olan kızların çok küçük bir yüzdesi (% 1) için yükseköğretime devamını engellemiş gibi görünmektedir. Oysa lise mezunu olduğu halde yükseköğretim kurumlarına devam edememekte en önemli rolü üniversite giriş sınavını geçememek (% 29), aile tarafından başka ilde olan bir yükseköğretim kurumuna gitmenin engellenmesi (% 11), evlendirilmek (% 15) ve benzeri muhafazakârlık ve yoksulluktan kaynaklanan etkenlerin oynadığı saptanmıştır. İslâmcılık akımının siyasal başarısı, aslında fevkalade küçük bir kesimin sorununu yükseköğretime devamda en kritik sorun haline dönüştürüp, onu da asıl sorun olan muhafazakârlığın kızlar üzerindeki baskısını göz ardı ederken, türbanı temel meşruluk sorunu halinde takdim edebilmesi olmuştur. Bu yolla büyük bir siyasal seferberlik üretilmiş ve geniş kitlelerin siyasete katılmasıyla İslâmcılık akımı partilerine oy vermesi sağlanabilmiştir. Türban yasağı eğitime ve iş dünyasına katılma talebi olan bireylerin hakları açısından değil de laikliğe karşı bir başkaldırı olarak yorumlandığında ortaya iki farklı ve uzlaşmaz yorum çıkmış, bunun üzerinde seküler/laik-Sünni mutekit ayrığı üzerinden bir kültürel-siyasal çatışma doğmuştur. Bu siyasal olgu kimlik hizipleşmesi ve siyasal kutuplaşma için ideal bir ortam yaratmış ve taraflar türbanı bir kültürel mem olarak kullanarak seçmenleri seferber edebilmişlerdir. Bu ayrıkta Sünni mutekit seçmen sayısının fevkalade çok olması seçimlerde bu seçmene hitap eden siyasal partilere önemli bir avantaj sağlamıştır. Bunu görerek türban konusundaki tutumunu geri plana atan seküler / laik tabandan oy alan siyasal partiler, bu konunun siyasal gündemden düşmesini ve etkisinin pek kalmamasını da sağlamışlardır.

55 E. Kalaycıoğlu, *a.g.e.*, 2005, s. 238.

konusunda kolluk kuvvetleri veya yargı fazla bir duyarlılık göstermemektedir. 7 Ağustos 2017'de Başbakan Yardımcısı Bekir Bozdağ'ın açıklamasına göre bu kadınlara karşı herhangi bir soruşturma açmamayı AKP hükümetinin yeterli gördüğü de anlaşılmaktadır. O zaman yine aynı noktaya dönmüş olmuyor muyuz? Kızların ve kadınların ne giyecekleri konusunda serbest olmaları, saldırı veya cezalandırmaya uğramadan kamusal alanda bulunabilmeleri bir hak ve özgürlük sorunu mudur? Yoksa bu husus dinî ve ahlâki bir zorunluluk mudur? Farklı giysilerle dolaşma âdetinde olan kadınların 2017 Türkiye'sinde bir araya gelerek giyinme konusunda özgürlük isteyen bir mitingi İstanbul'da düzenleyebilmiş olduklarını da görüyoruz. Öyle görünüyor ki post-Kemalist uygulamalar da, Kemalizmin bir hayli etki kaybına uğraması da bu sorunu çözememiştir. Bu hususta dinî ve laik uygulamaların daha uzun süre siyasal ve kamuoyunun gündemini doldurması söz konusudur.

Kemalizmin uygarlık anlayışının sadece bir tür modernleşme öngördüğü oysa modernleşmenin tek bir türü olmadığı, özellikle bu görüşün post-modern sosyoloji ve siyaset bilimi çalışmalarında da yaygınlık kazandığı bir dönemde kolayca ileri sürülebilmiştir. Üstelik farklı modernleşmeler olduğu savını ve bunun karşısında Kemalizmin yetersiz kaldığını, üstelik muhafazakâr-İslâmcılık kadar toplumun derin konularında etkili olamadığını, özgür bireyin temel rol oynadığı yeni bir toplum yaratmakta da başarısız olduğunu ileri sürenlerin önemli bir kısmı da saygın ve laik olarak kabul edilen sosyal bilimcilerdi. Örneğin, Şerif Mardin 24 Mayıs 2008'de *Hürriyet* gazetesinde yayınlanan popüler söyleşisinde "iyi, doğru ve güzel hakkında Kemalizmin bir zaafı" olduğunu vurgulamış, bu alanın boş olduğunu ve İslâmcılar tarafından doldurulduğunu ifade etmişti. Şerif Mardin Batı'daki laikler bu alanda binlerce sayfa yayın yapmışken Türkiye'de iyi, doğru ve güzel hakkında derinliğine araştırmalar olmadığına işaret etmiştir. Eğer bu gözlem ve eleştiriyi toplumda 21. yüzyıla geldiğimizde hâlâ okuma yazma bilme hususunda, anadilinde bir metni okuyup anlamada yetersiz kalan lise mezunlarının yaygınlığı ve üniversite

eğitiminin bu zayıf temelden hareketle yetersiz kalması kastediliyorsa, bu konuda itiraz edilecek fazla bir husus yoktur. Ancak, bu iddianın öznesinde yine bir sorun bulunmaya devam etmektedir. 1923-2017 arasındaki 94 yıllık dönemin ne kadarında Kemalizmi esin kaynağı olarak alan ve ona dayalı eğitim politikalarını eksiksiz yürütmeye çalışan siyasal güçler ve partiler iktidar olmuştur? Medeni Kanun 1926'da değiştirildiğine ve Anayasa'dan devletin resmî dini ibaresi de 1928'de çıkartıldığına göre 1950'ye kadar en fazla 24 en az 22 yıl süren bir "saf Kemalizm" uygulamasından bahsedilebilir. 1950'den itibaren geçen 67 yıl zarfında öncelikle Kemalist olarak nitelenebilecek hiçbir siyasal parti tek başına iktidar olmamıştır. Koalisyon ortağı olarak CHP, SHP veya DSP'nin iktidar olduğu süre sadece en fazla 15 yıl kadardır ve bunların sadece 6 yılında Başbakanlık bu partilerin elinde olmuştur. Geri kalan 52 yıl boyunca Kemalizmle sorunu olan güçlerin çeşitli düzey ve ölçülerde hükümette etkili olduğu parti ve koalisyon hükümetleri mevcut olmuştur. Bu hükümetlerin elinde yürütülen eğitim politikalarının Reformasyon ve Aydınlanmacı bir içeriği titizlikle uyguladıklarını gösteren herhangi bir kanıt da yoktur. O zaman Kemalizmin Türkiye'de 1926'dan 1938'e veya 1950'ye veya hatta bugüne kadar, Avrupa'nın üç yüz yıldaki büyük mücadeleler, savaşlar ve felsefi ilerlemeyle geldiği noktaya ulaşılamadığını iddia etmek ne derecede anlamlı veya hakçadır? Batı'da laiklik, devletle Reformasyona uğramış dinî kurumlar arasındaki çatışma ve uzlaşmlarla gerçekleşmiştir. Türkiye'de galiba eksik olan Reformasyona uğrayarak çağın koşullarına uyarlanmış bir dinin mevcut olmamasıdır. Bu dönüşümü yapacak olan ilahiyattır, felsefedir, belki sosyolojidir, ama siyaset veya devlet değildir. En azından Avrupa'da Reformasyon'u devletler veya devlet adamları desteklemiştir, ama onların ürettiklerini iddia etmek, zannederim mümkün değildir. Avrupa'da Protestan Reformasyonu'nda temel rolü oynayan yolsuzluk batağındaki Papalık ve Kilise'ye ve onların din olarak takdim ettiklerine karşı çıkan ulemadan bir Luther ve bir Calvin olmuştur. Dinî kitapları halkın anlayacağı dile çevirip o dilden okunmasını sağ-

lamak ile yola çıkmışlardır. Bizde bu yola biraz da devlet girişimiyle de olsa girilmiş, ama halk kendi dilinden kutsal kitabı okusun ve anlasın, nasıl anlıyorsa dini ona göre yaşasın diye bir iddia, en azından henüz gündemde yer etmemiştir. Bu olmadığı sürece de bir Reformasyonun ve onun sonrasında gelen Aydınlanmayla doğayı anlama, açıklama ve anlamlandırmada Bilim'i temel araç olarak kullanmayı kabullenen çoğunlukların ortaya çıkmasını beklemek biraz hayali ham olmuyor mu? Kemalizm için belki bu tür gelişmelerin toplumda ivme kazanmasında etkili olmuştur denilebilir, ama bu uzun yolun Türkiye'deki evrimi galiba Avrupa'dan daha farklı olmaya adaydır.

Bu ortamda görünürlüğü artan Kürt etnik milliyetçiliği de, Türkiye'de Türk milliyetçiliği şemsiyesi ve Türk kimliği (şemsiyesi) altında bir birliği reddediyordu. Üstelik bu reddediş Kürt kökenli vatandaşlar tarafından genellikle sempatiyle karşılanan bir pozisyonmuş gibi görünürken, Sünni Müslüman kimlik ve ümmet dayanışması çerçevesinde bir birlik tesis etme çağrılarını da zihinlerde etkili kılabiliyordu. Milli Görüş kökeninden gelen partiler bu esasta Kürtlerin yoğun yaşadığı bölgelerden de 1990'ların başından itibaren artan başarıyla oy devşirmeye başlayınca, Kemalizmin Türk ulus-devlet projesi de post-Kemalist söylem içinde giderek daha meşru bir hedef haline geldi. Kemalizmin farklı etnik kimliklerin bağdaştırılması ve bütünleştirilmesi projesi olmayıp, bir asimilasyon projesi olduğu doğrudan veya dolaylı olarak iddia edilmeye başlandı. Buna karşılık farklı etnik kimlikleri de, farklı tarikat, cemaat ve mezhepleri de bir arada barındıracak bir temelde birlik içeren bir İslâmcılık akımı alternatifi demokratik ve liberal almaşık olarak takdim edilmeye başlandı.[56]

---

56 İ. Dağı, "Why Turkey Needs a Post-Kemalist Order?", 2012, s. 32-35 arasında "a post-Kemalist constitution" (Kemalizm Ötesi Anayasa) başlığı altında Kemalizmsiz bir liberal demokrasi anlatılıyor. Benzer bir anlatım Kemalizme liberal bir alternatif savunusu yapan A. Yayla (*Kemalizm: Liberal Açıdan bir Tahlil*, Liberte Yayınları, Ankara, 2015) da, Mardin gibi Kemalizmin bir ideoloji olmayıp –belki makro ideoloji denmiş olsa daha doğru olacaktır–, bir fikir demeti olduğunun öne sürüyor ve çeşitli çıkarların meşruiyet sağlama ve iktidar olmalarının gerçekleştirilmesinde kullanıldığını, Kemalizmin resmî ideoloji olarak işlev gördüğü sürece de demokrasinin yerleşmesinin olanaksız olduğu-

Bu cümleden olarak Türk-İslâm Sentezi'nin Askerler-Türkçüler-İslâmcılar sacayağı ittifakı içinde başat durumda bulunan askerî bürokrasinin 1996'da ortaya çıkan Kemalizm ve özellikle laiklik konusundaki ısrarı, 28 Şubat 1997'deki MGK toplantısından beri kısıtlayıcı, demokratikleşmeyi engelleyici darbe olarak genel kabul gördü. Askerin laiklik vurgulu Kemalizm tutumunun yargıyı da etkisi altına almakta olduğu ve 1982 Anayasası'nın Kemalist yorumları ile yargının ideolojik karar vermesine yol açtığı iddia olunmaktaydı.[57] Bu iki kurumun oluşturduğu etki (vesayet) ortadan kaldırılabilirse, Kemalizm zaten gözden düşmekte olduğundan toplumsal bir direnç olmaksızın, Türkiye çok sayıda etnik gruptan, mezhep, tarikat ve cemaatten oluşan, liberal piyasa ekonomisiyle yönetilen bir çağdaş demokrasi halini alabilecekti. Sünni Müslüman çoğunluk demokrasiyle uyumluydu ve demokrasi istiyordu. Burada engel olarak askerî ve yargı bürokrasisinin Kemalist-vesayetçi uygulamaları görülmekteydi. Üstelik yargı yeterince etkili olamazsa, o zaman da asker darbe yapıyordu. Darbe Kemalist vesayetçi yaklaşımın bir türeviydi. Nitekim 2003 yılında İstanbul'da Birinci Ordu komutanlığında yapılan bir toplantıda, AKP hükümetine yine bir darbe hazırlanmıştı. Bu amaçla çeşitli gizli örgüt (cunta) etkinlikleri yapılmış, Ergenekon teşkilatı adıyla anılan bir yapı oluşturulmuş ve bu da Balyoz, Ay Işığı, Sarıkız gibi çeşitli darbe planları hazırlamıştı. İstanbul Ataşehir'de bir gecekondunun çatısında bulunan el bombalarının ardından bu darbe açığa çıkartılmış, muvazzaf ve emekli subaylar hatta Genelkurmay Başkanı İlker Başbuğ terör örgütü üyesi olarak tutuklanarak 2007 seçim-

---

nu ileri sürüyor. Ancak, Yayla'nın çalışmalarında da 1945'te Kemalistlerin demokrasinin kurulmasında oynadıkları rolün ürettiği çelişkiye açıklama getirecek bir çözümleme ileri sürülmüyor.

57 O.G. Ertekin (*Yargı Meselesi Hallolundu: Yargıçların Eşşekli Demokrasi ile İmtihanı*, Seçkin Yayınları, Ankara, 2011) Demokratik Yargı derneği olarak 12 Eylül 2010 halk oylamasında yargının Kemalizm başta olmak üzere her türlü ideolojiden arınarak, sadece Avrupa Konseyi Venedik Komisyonu ve AİHM standartlarını benimseyen adil bir yargılama kurumuna döneceğini varsaydıklarını anlatıyor. Ancak, halk oylamasından sonra yapılan seçimlerle Adalet Bakanlığı'nı denetleyen gücün tüm seçim sürecini de etkisi altına alarak sadece Kemalist olarak kabul edilen yargıçları ekarte ettiğini ve yargının ideolojik eğilimlerin cirit attığı hükümet denetimli bir kurum haline geldiğini uzun uzun anlatıyor.

lerinden sonra yargılanmışlardır. 12 Eylül 2010'da yapılan bir halkoylamasıyla 1982 Anayasası bir kez daha değiştirilerek Hâkimler ve Savcılar Yüksek Kurulu (HSYK) içinde yargının etkisi törpülenerek yürütmenin yargıç ve savcı atamalarındaki gücü doğrudan ve dolaylı olarak artırılmıştır. Böylece askerî ve yargı vesayeti geriletilerek Kemalizmin rehberliğinde seçilmiş hükümetlerin uygulamalarına getirilen yasal ve anayasal denetim de erozyona uğratıldığı savunulmuştur.

Nihayet, Türkiye'nin gelişmesi ve güçlenmesi için bir kısıt da dış politikadan ve diplomasiden kaynaklanmaktaydı. Yurtta sulh, cihanda sulh temelindeki statükocu ve uluslararası hukuk ve diplomasiye öncelik veren dış politika[58] Türkiye'nin mevcut gücünü sınırlamakta, potansiyelini gerçekleştirmesine engel olmaktaydı.[59] Oysa Türkiye bu statükocu dış politikadan bir kurtulabilse tüm etrafındaki Ortadoğu, Balkanlar ve Kafkasya bölgelerindeki ülkelerin lideri bir güç haline gelecekti. Türkiye'nin kültürel ürünleri, diziler, pop şarkıları ve şarkıcıları, ürettiği çeşitli mallar ve hizmetler zaten artan ölçüde talep edilmekteydi. Bu ortamda Türkiye özellikle Ortadoğu'da eksen genişletmekteydi.[60] Bu özellikleri siyaset bilimci Joseph S. Nye 2000'li yılların başında ABD dış politikası için yumuşak güç (*soft power*) olarak tanımlamıştı.[61] Nye'a göre yumuşak güç

58 Yine *Hürriyet* gazetesinin 24 Mayıs 2008'de yayınladığı popüler söyleşisinde Şerif Mardin, "Uzun zaman Kemalizm çalıştığınız zaman kuru bir yanı olduğunu anlıyorsunuz. Yurtta sulh, cihanda sulh çok derin bir ifade değildir," diyerek dış politikanın da tartışmaya açılmasına katkıda bulunmuştu.

59 A. Davutoğlu ("Principles of Turkish Foreign Policy and Regional Political Structuring", *Turkey Policy Briefs*, sayı 3, TEPAV, 2012, s. 3-5) Türk dış politikasının ilkelerini yeniden formule ettiğini belirterek, geleneksel politikanın araçlarının eksik olduğunu ve artık bağımsız bir dış polikayı özgüvene dayalı olarak geliştirip özellikle çevremizdeki bölgelere yönelik olarak uygulayacağımızı ifade etmektedir. Dış politika bu kitabın bir diğer bölümünde ele alındığı için bu bölümde sadece Kemalizm açısından değinilmekle yetinilecektir.

60 BİLGESAM-BilgeAnaliz, "Türk Dış Politikasının Eksen Genişlemesinde Körfez Sermayesinin Etkisi", http://www.bilgesam.com/tr/index.php?option=com_content&view=article&id=759:tuerk-d-politikasnn-eksen-genilemesinde-koerfez-sermayesinin-etkisi&catid=77:ortadogu-analizler&Itemid=150

61 J.S. Nye, *Soft Power: The Means to Success in World Politics*, Cambridge, Perseus Books, MA, 2004.

21. yüzyılda başarılı dış politikanın en önemli unsuruydu. Artık kültür ve diplomasinin araçlarını kullanarak başka devletler ikna edilebilecek, ticaret yaygınlaştırılabilecek, yumuşak gücü fazla olan ülkenin mal ve hizmetlerine ve yaşam tarzına uygun talepler küresel olarak artacaktı. Türkiye de sanki Nye tarafından önerilen bu sava uygun bir biçimde kültürel, diplomatik ve ticari ilişkileri artmış, Avrupa Birliği'ne üyelik müzakerelerine başlamış ve birdenbire tüm çevre ülkelerin ilgisini ve ilişkilerini cezbetmişti. Artık dış politikada temkine, ulusal çıkarı statüko üzerinden tanımlamaya gerek yoktu. Yeni bir bölgesel dış politikalar ağı kurulabilir, Türkiye çekingenliğini bırakır, her bölgesel sorunu çözmeye gücü yetecek bir ülke olarak sorunları çözmeye müdahil olan, hatta bunu küresel olarak yapabilen bir ülke haline gelebilirdi. Bunun için tek yapması gereken Cumhuriyet döneminin dış politikası olan "yurtta sulh, cihanda sulh" yaklaşımını ve bunu uygulama alışkanlığında olan diplomatları saf dışı etmekti. Önce diplomatlara aşağılayıcı bir ifade ile "monşer" denilmeye ve eş anlı olarak Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi ve hukuk fakülteleri dışından da artan oranda diplomat adayları devşirilmeye başlandı. Aynı zamanda, mekik diplomasisi, Dışişleri Bakanı Ahmet Davutoğlu'nun terimiyle "ritmik diplomasi" uygulamasına geçildi.[62] Sonra da komşularla olan sorunları sıfırlamak ve sınırları açarak serbest ticari, kültürel, sanatsal vb. karşılıklı etkileşimleri yoğunlaştırmak yoluna gidildi.[63] İlk açık sınır uygulaması da Suriye ile başlatıldı. Hatta Suriye'nin Baas (tek parti) hükümetiyle Türkiye'nin AKP hükümeti ortak bir kabine toplantısı dahi yaptı. Kemalizmle ilişkilendirilen en önemli siyasa uygulamalarından birisine daha son verilmişti. Türkiye ikinci demokrasi dalgası ile başaramadığı demokratik pekişmeyi (*democratic consolidation*) artık Huntington'un yukarıda anılan kitabının başlığını da oluşturan Üçüncü Demokrasi Dalgası'nın

62 A. Davutoğlu, "Yeni Dönemde Sıfır Sorun Politikası", T.C. Dış İşleri Bakanlığı, Ankara, 2013, http://www.mfa.gov.tr/yeni-donemde-sifir-sorun-politikasi.tr.mfa

63 A. Davutoğlu, *a.g.e.*, 2013.

bir saygın üyesi olarak gerçekleştirmekteydi. Böylelikle Türkiye'nin siyasal uygulamaları resmî hükümet partisi açıklamalarında "ileri demokrasi yolculuğunda olan bir ülke" olarak anılmaya başlandı.[64] Demokrasi pekişmiş hatta onun da üzerine çıkılması artık mümkün hale gelmişti.

Sonuç: Tökezleyen demokrasi sonrasında Kemalizmin geri dönüşü

Yukarıdaki satırlarda post-Kemalizm söylemi ve İkinci Cumhuriyet hareketinin Türkiye'de ortaya koyduğu savların temelinde yatan Kemalizm kavramının tanımından itibaren kavramsallaştırma sorunu ile karşı karşıya olduğumuz ifade edilmeye çalışılmıştır. Kemalizmin Cumhuriyet'in ilk yıllarında bir makro ideoloji olmadığını, daha çok bir uygarlaşma veya uygarlıkla bütünleşme vizyonu etrafında oluşan bir misyon olduğunu ve farklı dönemlerde farklı anlam ve içerikler kazandığını göstermeye çalıştık.

Bilimde kullanılan kavramlar o bilim dalında yer alan herkesin tam anlamıyla aynı şekilde anlayacakları nitelikte olan kavramlardır. Kuantum, metal, evrim, potasyum, görece yoksunluk, likidite tuzağı, siyasal etkinlik duygusu vb. kavramları fizikçi, biyolog, kimyacı, sosyolog, iktisatçılar ve siyaset bilimciler aynı şekilde anlarlar. Bu kavramlar tanımlandıktan sonra belli göstergeler gözlemlenerek işlemsel (*operational*) hale getirilirler. Gözlemler işlemsel adımlar atılarak ölçü haline dönüştürülür ve ölçülen bu kavramlar matematiksel veya istatistiksel hesaplamalarda kullanılarak bir kuramın denenceleri (hipotezleri) sınanır; yanlış olup olmadıkları saptanır. Bunun için bilimde kullanılan kavramların tek anlamlı, (Phillips Shively buna "tek boyutlu" (*unidimensional*) demeyi önermiştir),[65] olması ve her duyan bilimcinin tamamen aynı şeyi anlaması esastır.

---

64 Adalet ve Kalkınma Partisi, *İleri Demokrasi Yolculuğu: AK Parti İktidarında Türkiye'nin Demokratik Değişimi ve Gelişimi 2002-2012*, 2012, www. akparti.org

65 W.P. Shively, *The Craft of Political Research: A Primer*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, NJ, 1974, s. 31.

Bu olmazsa, aynı kavram için farklı göstergeler, farklı işlemler ve farklı ölçümler söz konusu olacağından, ölçümlerin geçerli ve güvenilir olduğu saptanamayacak, onları içeren bir denence veya savın yanlış olup olmadığına karar verilemeyecektir. O zaman da bilimsel araştırma alanını terk etmiş ve bilimsel bulguya ulaşma şansınızı daha baştan kaybetmiş olursunuz. Bu amaçla bilimle uğraşanlar özgül anlamlı, tek boyutlu kavram kullanmaya özen gösterirler. Maalesef sosyal bilimler ve özellikle siyaset bilimi için bu pek zor bir husustur; bilim insanları eğitimi için de bilimsel tartışmalarda da her zaman sorun yaşanmaktadır. Özellikle Kemalizm gibi, üstelik fevkalade duygu yüklü, birçok boyutlu kavram söz konusu olunca sorun çok daha çetrefilli bir hal almaktadır.[66]

Bu durum ciddi bir ölçme sorunu ortaya çıkarttığı gibi özcülük (*essentialism*) girişimlerine de yol açmaktadır. Herhangi bir niteleme olmadan veya farklı boyutlarından hangisine atıfta bulunulduğu anlaşılmadan bir çalışmada kullanıldığında, o zaman yazar tarafından önemli atfedilen daha öz veya gerçek Kemalizm söz konusu olmaktaymış gibi bir izlenim ortaya çıkmaktadır. Bu durumda önemli boyut ve anlamları, önemsiz olan boyut ve anlamlarından ayrıştıracak ölçüt (*kriter*) koymadan bilimsel ölçüm yapılamayacak, muğlaklık giderilemeyecektir. Bu ayrım keyfi midir? Hangi dönem veya ortam için geçerlidir? gibi sorular ortaya çıkmakta ve bunların yanıtları da muğlak olarak kalmaktadır. Bunlar geçiştirildiğinde tarih dışı (*ahistorical*), Türkiye'de her zaman geçerli, aynı güç ve etkide, aynı içerikte bir Kemalizm olgusu varmış gibi bir ima ortaya

66 Burada şunu vurgulamak isteriz ki bu sorun sadece Türkçe yazan bilim adamları için geçerli değildir. Demokrasi, devlet, ulus, ulusal çıkar vb. kavramlar da maalesef günlük dilde kullanılan farklı anlam ve çok boyutluluk içinde yüzen kavramlardır. Bunların olabildiğince düzgün tanımlanarak ve o tanıma mutlak bir uyum içinde kullanılmaları gerektiğinden bunu çok az bilim insanı başarabilmektedir. Günlük tartışma, yazışma, gazete ve kamusal medya ortamında ise bilimsel standartların uygulanabilmesi daha da zor, hatta olanaksız hale gelmektedir. Bu nedenle, örneğin Robert Dahl demokrasi kavramının bilimsel söylemden çıkartılması ve onun yerine poliarşi (*polyarchy*) kavramının kullanılmasını önermişti (*Polyarchy: Participation and Oppostion*, Yale University Press, New Haven, Conn., 1971); ancak bu öneri benimsenmedi ve demokrasi hâlâ siyaset biliminde kullanılmaya devam etmektedir.

çıkmaktadır. Bu iddialar kanıtlarıyla ortaya konulmadan geçerliymiş gibi kabul edildiğinde ortaya, olsa olsa bir tarih yanılgısı (*historical fallacy*) çıkıyor. Burada seçici olunacaksa, bu seçişin (*selection*) bir ilke veya ilkeler bazında, sistemli olarak yapılması ve sonra yapılan çözümleme boyunca da onlara sadık kalınması gereklidir. Aksi halde tartışmanın öznesinin bir müddet sonra anlamı kalmayacağı gibi, ileri sürülen sav veya denencenin sınanması da mümkün olamayacaktır.

Burada ortaya çıkan bir diğer önemli yöntem sorunuysa Kemalizm mefkûresinin etkililiğiyle ilgilidir. Eğer bir siyasal gelişmenin, olayın veya olgunun ortaya çıkış nedeni sadece bir zihniyet veya inanca bağlılıktan ibaretse, o zaman her toplumsal ve siyasal açıklamada söz konusu olan çok sayıda etkenin (bağımsız değişkenin) bu kez neden etkili olmadığını da ifade etmek zorunludur. Her siyasal olgunun oluşumu sırasında kültürel, toplumsal, yapısal, ekonomik, hukuki, konjonktürel, küresel, zihinsel (psikolojik) vb. çeşitli etkenler ortaya çıkmaktadır. Eğer söz konusu olan bir eylemse, bu oy vermek, emir vermek, karar vermek, saldırmak, haykırmak vb. olabilir. Bunu yapan kişinin cinsiyeti, yaşı, etnik ve ırk durumu, mesleği, sosyal sınıfı, eğitim düzeyi, işi, geliri, inançları, tutum ve eğilimleri, yetişme şekli, kentte veya kırda mukim olması, siyasal parti üyeliği, sivil toplum etkinlikleri vb. sayabileceğimiz çok sayıda özelliği, koşulu, yeteneği ve becerisi önemli olabilir. Bilimsel olarak bunların içinden bir tek etkeni çekip "işte bu düşüncesi onu bu eylemi yapmaya yöneltmiştir," diyebilmeniz için bazı bilimsel işlemler gereklidir. Bu özelliklerden neden birinin etkili diğerlerinin ise etkili olmayacağını açıklayan bir kuram (*teori*) olması, ayrıca bu diğer etkenlerin olası etkilerini sabit kılacak şekilde sınırlayarak (kontrol ederek) o zihniyetin etkisi ile ortaya çıkan sonucun bir arada var olup olmadığını gözlemlemek gerekecektir. Buna bilimsel yöntemde deneysel denetim (*experimental control*) adını veriyoruz; bu yolla gözlemlediğimiz olası onlarca bir arada değişen olgu veya süreci (*co-variation*) denetlerken, nedensellik bağını (illiyet rabıtası, *causal link*) veya kurduğumuz neden ve sonuç (*cause and effect*) ilişkisini,

bağımsız değişkenle bağımlı değişkenin bağlantılı olarak hareket ettiğini gözlemleyerek saptayabiliyoruz. Doğa bilimlerinde, psikolojide, sosyal psikolojide, eğitim bilimlerinde bu koşullar deneysel olarak laboratuvarda yaratılabilirken, sosyal bilimlerin birçok alanında maalesef bu koşulları deney benzeri ortamlarda karşılaştırmalı araştırmada veya istatistiksel olarak yapılan işlemlerle üretebiliyoruz. Kemalizmin etkisini saptarken de bu tür bir kontrollü araştırma yapılmadan onun bir siyasal oluşumu belirlemede etkili olup olmadığını ve ne kadar etkili olduğunu belirlemek olanaksızdır. Bu yöntemsel duyarlılıkla hareket edilmeksizin yapılacak gözlem ve ileri sürülecek iddiaların bilimsel geçerliliği zayıf olacak veya hiç bulunmayacaktır. Bu nedenle siyaset bilimciler Türkiye üzerinde çalışırken karşılaştırmalı siyasette kullanılamayan bir kavram olarak Kemalizmi üreterek, karşılaştırmalı siyaset kuramlarından yalıtılmış, birçok kez tek etkene dayalı bir açıklama yapmayı yeğlemiş gibi görünmektedir.

Örneğin, Varlık Vergisi Kemalist tek-parti uygulamasının eseri olarak takdim edildiğinde, İkinci Dünya Savaşı nedeniyle silah altında çok büyük bir ordu tutmak keyfiyetinin, emek piyasasının bu yüzden daralmasının, ekonomik büyümenin durmasının, dış ticaretin aksamasının, vergi tarhının, ulusal gelirin düşmesi sonucunda azalmasının hiç mi etkisi olmamıştır? Başka bir hükümet iş başında olsa genç erkek nüfusu silah altına almayacak, ekonomi daralmayacak, dış ticaret etkilenmeden sürecek ve vergi getirileri artarak devam mı edecekti? Bunu bilebilir miyiz? Bilimsel olarak bunun bilinmesi olanaksızdır. Ancak temel bir siyaset bilimi yasasına göre iktidarın maliyeti vardır ve hükümet partileri bedel öder.[67] Doğal olarak vergi yükünün artırılması ve tarh ediliş biçimi sonucunda CHP ağır bir bedel ödemiştir. Ancak bunun ne kadarı Kemalizme, ne kadarı uygulamayı yapanların kararlarına ve davranışlarına, ne kadarı savaş ekonomisine atfedilebilir? İslâmcılık akımı içinden gelen bir siyasal parti iktidarda olsa, varlıklı azınlıklardan (Hıris-

67 A. Cuzan, "Five Laws of Politics", *PS Political Science and Politics*, 2015, July; doi: 10.1017/ S1049096515000165, s. 416.

tiyanlar, Museviler veya Levantenlerden) vergi almayacaktı diye düşünülmesini sağlayacak bir kanıt var mıdır? Yahut İslâmcılık akımından gelen bir siyasal partinin büyük ve orta çiftçileri daha ağır vergilendireceğini, küçük çiftçilerden vergi almayacağını düşünmemizi sağlayan bir veri var mıdır? Bunların hiçbirini bilemezken, iktidardaki partinin Kemalizmle olan bağına dayanarak zihniyete ilişkin sonuç çıkartmak, yöntemsel açıdan fevkalade sorunludur.

Bir diğer hususa gelindiğinde CHP'nin tek-parti uygulamasının olduğu koşullarda dünyada demokrasiler bunalımdadır. 1920'ler ve 1930'larda Avrupa'da Faşizm, Nazizm ve Marksizm-Leninizm Akdeniz'den Kuzey Buz Denizi'ne kadar hızla yayılmıştır. Örnek alınacak en yakın demokrasi Britanya adalarında ve İskandinav ülkeleriyle İsviçre'den ibaret kalmıştır. Bu ortamda CHP'nin daha köktenci ve zecri otoriter uygulamalar içine girmemiş olmasını açıklamak daha ilginçtir.[68] Bu koşulları dikkate almadan sadece veya öncelikle zihniyete dayalı olarak yapılan açıklamalar ne derecede bilimsel yöntemle bağdaşır? Tıpkı bugün olduğu gibi o günlerde de Türkiye'deki siyasal seçkinler başat durumda bulunan devletlerden etkilenerek hareket etmişlerdir. Bu etkiler de demokrasinin gücünü yitirdiği ve totaliter uygulamaların üretildiği bir fikir ortamından gelmiştir. Nitekim 1945 sonrasında demokrasinin ikinci dalgası ortaya çıktığında buna ilk katılan devletlerden birisi de Kemalist CHP hükümetinin iktidarda olduğu Türkiye olmuştur. Türkiye'de çok partili rekabetçi seçimlerle iktidar değişmesi ol-

68 Bugün ne düşünülürse düşünülsün, o günün koşullarında Avrupa'da yaşayan ve çoğu Musevi olan bilim adamları neden Türkiye'de meslek yaşantılarını sürdürmeyi tercih etmişlerdir? Bu kişilerin gözünde sanki 1930'lar ve 1940'lar Türkiye'si kendi yaşadıkları Almanya gibi totaliter değilmiş gibi görünmektedir. Bunu örneğin –E. Hirsch, *Anılarım*, çev. Fatma Suphi, TUBİTAK Yayınları, Ankara, 1997; E. Reuter, *İkinci Vatan Türkiye: Ernst Reuter'in Ankara Yılları*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 1971– gibi anı kitapları okunduğunda hayatı tehlike altına girmiş olan bu kişilerin, o günün Avrupa ve dünyasında Türkiye'yi sığınılacak bir liman olarak gördükleri ve oradaki siyasal rejimi yaşanabilir olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Bu değerlendirme bu dönemleri yaşamamış ve çok sonraları Kemalizmi incelemek durumunda kalmış olanların geliştirdiği yargılardan, en azından daha az güçlü bir içerikte sayılmamalıdır.

gusunun ortaya çıkmasında etkin olan bir Kemalist olduğu genel kabul gören bir CHP ve İsmet İnönü mevcuttur.

O zaman zihniyet (Kemalizm), bu birbiriyle taban tabana zıt olan hem otoriterleşme hem demokratikleşmeyi ne derecede açıklayıcıdır? Kemalizm mefkûresi neden midir, yoksa sonuç mu? Kemalizm mi siyasal rejim seçimine ilişkin kararları etkilemektedir; yoksa onlardan etkilenerek Kemalizm de mi şekillenmektedir? Bu soruların dışında, acaba Kemalizme atıfta bulunan her muktedir siyasetçi Kemalizme inandığı için mi bunu yapmaktadır, yoksa bir gerekçe bulup karşısındaki muhalifleri susturmak için mi bu enstrümana başvurmaktadır?

İkinci Dünya Savaşı sonrasında meydana gelen değişmeler, özellikle demokratikleşme ve toplumsal seferberlik (kentleşme, sanayileşme, haberleşme ve iletişimin yaygınlaşması) Türkiye'de ekonomi, toplum ve siyaseti baştan sona değiştirmiştir. Kenar kırsal hayattan koparak kentlileşmiş, oy verme hakkını kullanarak kendi siyasi temsilcilerini hükümet mevkilerine seçerek merkeze önce nüfuz etmiş, sonra da tamamen ele geçirerek merkez ve kenar arasındaki kültürel farklılığı ortadan kaldırmıştır. Türkiye'de merkez-kenar eksenine dayanan bir siyasal uygulama 20. yüzyılda sona ermiştir. Ancak farklı değerler, inançlar ve yaşam tarzları arasındaki derin ayrılıklar, onların yansıdığı farklı "iyi toplum imgeleri" ve bu imgeler arası kültürel çatışma (*kulturkampf*) mükemmelen devam etmektedir.[69] Yalnız bu çatışma artık güçlü payitaht seçkinleri ile güçsüz taşra toplumu arasında değildir. Bu çatışma muazzam sayılardaki kent yoksulu eski köylü ve çiftçilerle, kent kültüründe doğup büyüyen profesyonel meslek sahibi, iyi eğitilmiş kentliler ve onların siyasal temsilcileri ve sözcüleri arasındadır.

Bu çatışmanın henüz tarafların kabul ettiği sınırları, kuralları, hukuk düzeni mevcut da değildir; Türkiye toplumu anomi'yi (Emile Durkheim'ın önerdiği kavram olan *anomie*, ku-

69 *Kulturkampf* kavramı ve Türkiye için önemi, bkz. N. Yalman, "Some Observations on Secularism in Islam: The Cultural Revolution in Turkey", *Daedalus*, sayı 102, 1973, s. 139-167; E. Kalaycıoğlu, "*Kulturkampf* in Turkey: The Constitutional Referendum of 12 September 2010", *South European Society and Politics*, cilt 17, sayı 1, 2012, s. 1-22.

ral yokluğu) norm olarak kabul eden bir konumdadır.[70] Bu ortamda bir merkezin ve onun seçkinlerinin olduğunu ve onların Marx'ın kullandığı anlamda bir "resmî ideoloji" olarak Kemalizmi topluma dayattıklarını iddia etmek, pek bir kanıta dayanmayan bir gerçek ötesi olguymuş gibi görünmektedir.

İlginç olan işte tam bu ortamda yine Kemalizmi bir araç olarak kullanmaya çalışan darbeci bir askerî cuntanın ortaya çıkmasıdır. Ancak bu kez bu cunta bir dinî cemaatle ilgiliymiş gibi görünmektedir; üstelik dinî toplulukların kendi kimlikleri ve hatta hukuklarıyla bir arada barışçıl yaşayacağı çoğulcu ortamın demokrasisi savının en hızlı savunucularını içeren bir kökenden gelmekteymiş gibi görünmektedir. Böylece, askerî darbelerin merkezin vesayetçi Kemalist subaylarının zihniyet ortamından türediği savını ileri sürenler için, 15 Temmuz 2016 gecesi ortaya çıkan olguların yeni bir zorluk oluşturduğu görülmektedir.[71] Üstelik yukarıda özellikle Uğur Mumcu'nun ortaya koyduğu kanıtlara atfen yaptığımız çözümlemede olduğu gibi, daha önceki 12 Mart 1971 ve 12 Eylül 1980 darbelerinin de Kemalizmle olan bağı en azından meşkûktür. Bu darbelerdeki saik Kemalizm miydi?[72] Yoksa Türkiye'de istikrarı sağlamak, ABD ve NATO ile birlikte hareket ederek varsayılan bir Sovyet saldırısını engellemek için Kemalizm de çeşitli meşrulaştırıcı araçlar arasında bir araç olarak mı kullanılmıştı?

Nitekim, Mustafa Kemal'i askerî darbeciliği ve siyasal-askerî vesayetçileri teşvik eden otoriter bir kişilik olarak takdim etmek çabalarına karşın, Mustafa Kemal Atatürk'ün silah arkadaşlarının da arasında olduğu askerlere, eğer siyasetle uğraşacaklarsa askerliği bırakarak milletvekili olarak seçilip Meclis'e

70 A. Çarkoğlu ve E. Kalaycıoğlu, *a.g.e.*, 2009, s. 43-46.

71 A. Yavuz, *Vesayet Savaşları*, Kırmızı Kedi Yayınları, İstanbul, 2017, s. 202-215.

72 Ü. Cizre (*AP-Ordu İlişkileri Bir İkilemin Anatomisi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002, s. 113) askerî bürokrasinin Kemalizmi veya Atatürkçülüğü bir yandan benimseyip yayarken, bir yandan da onun korunması ve geliştirilmesi için çeşitli çabaları hakkı olarak gördüğünü ileri sürmüştür. Cizre'ye göre askerî bürokrasinin Kemalizmi kendisini bir partiler üstü güç olarak siyasetin üzerinde vesayet kurmak için kullanmakta olduğunu ifade etmiştir. Bu ideolojik yaklaşımla askerin bağı koparılmadan askerî vesayetin ortadan kalkmayacağını da öne sürmüştür.

katılmalarını şart koştuğunu da unutmamak gerekir.[73] Mustafa Kemal'in en büyük ve en önemli siyasal mirası Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM)'dir diye düşünülebilir. Mustafa Kemal'in siyasal kariyeri Meclis'i kurumsal saygınlığa kavuşturmak ve Meclis temelli bir hükümet siyasetini pekiştirmek olmuştur. Mustafa Kemal'in Türkiye'deki ulus-devletin siyasal meşruluğunu temsil eden tek kurumun 1924 Anayasası'nda yazdığı gibi TBMM olduğunu bilmemesi olanaksızdır. Yine Kurtuluş Savaşı'ndan itibaren ve bizzat Mustafa Kemal tarafından kurulan temel siyasal ilişki ve meşru siyasal rejimin payandası, milleti temsilen seçilen Meclis ve Meclis'in kurduğu, ona bağlı ve sorumlu olarak görev yapan ordudur. Türkiye bağımsızlığını böyle kazanmış ve Cumhuriyet böyle kurulmuştur. Meclis'in üzerinde bir ordu vesayetinin Mustafa Kemal tarafından önerilmesi, tarihî süreçle de, Mustafa Kemal'in temsil ettikleriyle de taban tabana zıttır.[74]

Onun için Kemalizm askerî darbeler için bir saik olmaktan çok, çoğu zaman günün koşulları ve başka siyasal saiklerle yapılan darbelerin meşrulaştırıcı bir söylemi niteliğindeymiş intibaını vermektedir. Şimdi Türkiye'nin geldiği aşamada demokrasi ve hukuk devleti uygulamasında büyük sorunlar yaşandığı görülmektedir. Dünyadaki siyaset bilimciler tarafından en yaygın olarak kullanılan dört demokrasi indeksinde[75] de Türkiye'nin puanları 2012'den itibaren düşmekte olup, Türkiye demokrasi de otoriter de olmayan "melez rejim" olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Bu süreçte bir askerî ayaklanma ve darbe girişimiyle karşılaşılmış olması ve mecburen uygulanan olağanüstü hal rejimi Türkiye'nin olağan bir rejim olan demokrasiyle yönetilmekte zorlandığını ve üçüncü demokrasi dalgasından da, tıpkı ikinci dalgada olduğu gibi koptuğunu işaret et-

73 I.H. Pelin ve A. Yavuz, *Asker ve Siyaset: Osmanlı'dan Günümüze Sivil-Asker İlişkileri*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2014, s. 191.

74 I.H. Pelin ve A. Yavuz, *a.g.e.*, s. 189-193.

75 The Freedom House (Freedom of the Press Index), The Economist Democracy Index, Bertelsmann ve Polity bu indekslerdir. Bkz. S. Levitsky ve L. Way, "The Myth of Democratic Recession", *Journal of Democracy,* cilt 26, sayı 1, 2015, s. 46.

mektedir. Ancak, bu kez bu kopuşta Kemalistlerin veya Kemalizmin rolü olduğunu söyleyenlerin pek sesi çıkmamaktadır. Sanki demokrasi İslâmcılık akımı içinden çıkan muhafazakâr bir parti olan AKP ile yine onunla yakın ittifak içinde bulunduktan sonra ayrı düşen bir cemaatin (çıkar grubu) mücadelesinde bu çıkar grubunun askerî ayaklanma ile terör estirerek darbe yapma girişiminde bulunmasıyla tökezlemiştir.[76] Üstelik 2016 Temmuz'undan itibaren Kemalizm yeniden itibar kazanma sürecine girmiştir. Bunu bizzat iktidardaki muhafazakâr güçler de desteklermiş gibi bir görüntü vermektedirler. O zaman yeni bir soru ile karşı karşıya bulunuyoruz: Türkiye siyasetinde demokrasi ve hukuk devletiyle siyasal fikir, düşünce ve ideolojilerin ilişkisi nedir?

İslâmcılık akımı içinden çıkanlar da sanki darbe yapmaya girişebiliyormuş gibi göründüklerine göre, askerî darbelerde zihniyet, fikirler, ideolojiler ne rol oynamaktadır? Demokrasinin ve hukuk devletinin yerleşmesinin zihniyetlerle bağı nedir? Kemalizm mefkûresi artık etkili olmadığı halde, İslâmcı muhafazakâr parti iktidarı iyice pekişme yolundayken demokrasi ve hukuk devletinin çalışması tökezliyorsa, o zaman zihniyet, ideoloji vb. açılardan demokrasi ve hukuk devleti arasında nasıl bir bağ olduğu söylenebilir? Herhalde bundan sonra demokrasi, hukukun üstünlüğü, hukuk devleti vb. konularla ve askersivil ilişkileri üzerine çalışacak olanlar bu ve benzeri soruları da araştırmaya yöneleceklerdir. Ümit edilir ki, bu kez siyaset bilimi araştırma yöntemlerine daha fazla duyarlılık göstererek çalışanlar karşılaştırmalı siyaset araştırmaları için de anlam ifade edebilen kavramsal ve kuramsal bir çerçeve içinde zihniyet, ideoloji ve makro siyasal düzenlemeler arasındaki bağ hakkındaki araştırma bulgularını sunabilirler.

Bu aşamada ilk olarak yapılmasını önereceğimiz karşılaştırmalı siyasetin kavramları ve kuramlarıyla düşünerek ideolojilerin Türkiye siyasetinde oynadığı rol veya rolleri araştırmaya yönelmektir. Çok boyutlu olmayan, her siyaset bilimcinin duyduğunda aynı şeyi anlayacağı içerikte kavramsal tanımlar, onların

76 A. Yavuz, *a.g.e.*, 2017, s. 172-229.

geçerli ve güvenilir ölçümleriyle siyasal davranış ve kamu siyasetindeki etkileri üzerine kontrollü çözümlemeler içeren karşılaştırmalı veya istatistiksel çözümlemlere yönelmek siyaset biliminin bilim olarak sunabileceği bir yoldur. Örneğin, Kemalizme inanan ve inamayanların oy verme kararlarını verirken yaş, cinsiyet, eğitim düzeyi, etnik, dinî, mezhebî kimlik, iktisadi çıkardan bağımsız olarak nasıl bir yol izemektedirler? Oy verme davranışında sol sağ eğilimin açıklayamadığı ölçüde Kemalizme inanmaktan kaynaklanan bir etki söz konusu mudur? Türkiye'yi yönetenlerin Kemlizme olan yakınlıklarının izledikleri kamu siyaseti üzerinde bir etkisi bulunmakta mıdır? Örneğin, Avrupa'da sosyal demokrat veya muhafazakâr partilerin iktidara gelmelerinin sosyal refah devleti üzerindeki etkileri epeyce incelenmiş bir konudur. Türkiye için Kemalizme yakın siyasetçilerin iktidarda olup olmamalarının eğitim, kültür, dış politika, ekonomi ve sosyal refah üzerindeki etkisi benzer modeller çerçevesinde araştırılmaya çalışılabilir. Tabii, yine Kemalizm tek boyutlu bir kavram olarak tanımlanıp, geçerli ve güvenilir ölçümü yapılıp, diğer değişkenlerin etkilerinden olabildiğince ayrıştırılarak bağımlı değişkenler olan hükümet politikaları ile olan ilişkisi gözlemlenmek suretiyle bu tür sorular araştırılabilir. Bu çok dikkatli ve titiz bir kuramsal çerçeve geliştirmeyi ve ilgili verileri titiz bir biçimde toplamayı ve sofistike istatistiksel tetkiklerle sonuca ulaşmayı gerektirmektedir. Ancak, bunlar yapılana kadar Kemalizm veya başka bir ideolojinin oy verme davranışından kamu siyasalarına kadar geniş bir alandaki etkileri hakkında bilimsel bulgudan çok duygusal ve spekülatif iddialar üretmenin ötesine geçilemeyeceğini tahmin etmek yanlış olmayacaktır.

Türkiye'de Kadın Çalışmalarında Post-Kemalizmin İzini Sürmek: Açmazlar ve Yeni Yönelimler[1]

Berrin Koyuncu-Lorasdağı

Giriş

1980'li yıllardan itibaren Soğuk Savaş'ın sona ermesi, Sovyetler Birliği'nin dağılması, özellikle küreselleşme süreçleri ve bunların Türkiye'deki yansımaları ile neo-liberal politikaların benimsenmesi, küresel pazara entegrasyon, kimlik politikasının yükselişi, bağımsız bir ekonomik ve siyasal aktör olarak birey anlayışının öne çıkması gibi gelişmelere şahit olduk. Bu süreçte modernleşme ve kalkınma hedefi güden Kemalist paradigmanın birlik, otorite ve eşitlik sağlama çerçevesinde "üç sorunlu alanının"[2] gerçek demokrasinin önünde engel oluşturduğunu iddia eden liberal-sol, muhafazakâr ve İslâmcı çevre-

1 Bu çalışma, oldukça uzun bir zaman diliminde tamamlandı ve öz-eleştiri mahiyetinde bir yazı olduğu için zorlandığım zamanlar oldu. Bu sürece değerli görüş ve sorularıyla katkıda bulunan İlker Aytürk ve Berk Esen'e müteşekkirim. Yine gerçekleştirdiğim mülakatlarda kıymetli görüşlerini benimle paylaşarak bu çalışmaya katkıda bulunan Prof. Dr. Nermin Abadan-Unat, Prof. Dr. Feride Acar ve Prof. Dr. Serpil Sancar'a teşekkürü borç bilirim.

Bu yazı teklifi geldiği zaman Şirin Tekeli ile de mülakat yapmayı planlıyordum. Ancak sağlık durumu ve sonrasında vefatı nedeniyle görüşmeyi gerçekleştiremedim. Bu vesileyle alana yaptığı öncülük ve katkı nedeniyle kendisini minnetle anmak isterim.

2 S. Kili, *The Atatürk Revolution: A Paradigm of Modernization.* Milet Publishing Ltd, 2003, s. 156, 165.

lerden oluşan bir ittifak, Kemalizmin "liberal eleştirisi"ni[3] yapmaya başladı ve İlker Aytürk'ün sosyal bilimlerde 1980 sonrası hâkim olduğunu savunduğu "post-Kemalist paradigmanın"[4] altyapısını hazırladı.

Söz konusu eleştiri, 1980 sonrasında gelişen feminizm ile kadın çalışmalarında da yansımasını buldu; Kemalist modernleşme sürecinde Türkiye'de kadın haklarının ve özgürleşmesinin ele alınışına yönelik sorgulama, feminist hareket ve kadın çalışmalarının belirleyici karakteristiği oldu.[5] Sosyal bilimler literatüründe Kemalizme dair pek çok farklı tanımlama ve bakış açısı[6] vardır. Kadın çalışmalarında ise Kemalizmin, 1920'li yıllardan 1940'lı yıllara kadar Türkiye'yi çağdaş devletler seviyesine ulaştırmayı hedefleyen Kemalist reformlar[7] ve bu reformları belirleyen yasal eşitlikçi, patriarkal ve otoriter Türk milliyet-

---

3 Toni Alaranta, *Contemporary Kemalism: From Universal-Secular Humanism to Extreme Turkish Nationalism*, Routledge, Londra, 2014; İlker Aytürk, "Post-post Kemalizm: Yeni Bir Paradigmayı Beklerken", *Birikim*, sayı 319, 2015, s. 36.

4 Post-Kemalist paradigma için bkz. Aytürk, a.g.m., s. 34-48.

5 Zehra Arat, *Söylev*ler üzerinden yaptığı çalışmada Kemalist "kadın hakları"ndan söz edilemeyeceğini ve kadınların sadece üreme güçleri olarak görüldüğünü iddia eder (1994a).

6 Bkz. Tanıl Bora "Kemalizm", *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017; Andrew Mango, "Introduction: Atatürk and Kemalism throughout the Twentieth Century", *Turkey's Engagement with Modernity: Conflict and Change in the Twentieth Century*, Palgrave Macmillan, Londra, 2010, s. 1-9.

Ulusal kalkınmacı bir modernleşme ideolojisi olarak Kemalizm için bkz. Suna Kili, "Kemalism in Contemporary Turkey", *International Political Science Review / Revue internationale de science politique*, cilt 1, sayı 3, 1980, s. 381-404; Paul Dumont, "The Origins of Kemalist Ideology", *Atatürk and the Modernization of Turkey*, Westview Press, Colorado, 1984, s. 25-44. Kemalizmi diğer ulusal kalkınmacı rejimlerle karşılaştırmalı olarak ele alan bir çalışma için bkz. Berk Esen, "Nation-Building, Party-Strength, and Regime Consolidation: Kemalism in Comparative Perspective", *Turkish Studies*, cilt 15, sayı 4, 2014, s. 600-620.

7 Bu metinde "Kemalist reformlar"la kastedilen, 1920'ler ve 1930'larda, özellikle 1924 yılında Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile eğitim sisteminin laikleşmesi ve kadın-erkek eşit eğitim olanaklarına sahip olması, 1925 yılında çıkan Kıyafet Kanunu'yla kadınların çarşaf giymekten kurtarılması, 1926 yılında İsviçre Medeni Kanunu'nun kabulüyle çokeşliliğin yasaklanması ve aile hukukunda kadın ve erkeklere eşit hakların tanınması, 1930 ve 1934 yıllarında kadınlara siyasal hakların tanınmasıdır.

çi modernleşme paradigması olarak ele alındığı iddia edilebilir.[8] Bu doğrultuda bu çalışmada "post-Kemalist yazından" kastedilen, Türkiye'de 1980 sonrasında "kadın meselesini" Kemalist modernleşme ekseninde eleştirel biçimde ele alarak kadınların özgürleşmesinin önündeki temel engel olarak söz konusu döneme atıfta bulunan çalışmalardır. 2000'li yılların başında söz konusu eleştiriye destek veren bazı sosyal bilimciler, yazar da dahil olmak üzere, özellikle son on yıldır Türkiye'de gittikçe otoriterleşen ve demokratik-laik yönetimden uzaklaşan siyasal bağlam çerçevesinde, "kadın sorunu"nu başlı başına Kemalist modernleşme sorunu olarak değerlendiren kadın çalışmaları yazını üzerine yeniden düşünmeyi gerekli buldu. Aslında Aynur İlyasoğlu'nun belirttiği gibi, 1980'li yıllarda kimlik farklılaşması ve çoklaşmasının farklı grupların kendi tarihine ve kimliğine bağlanmasının ne ölçüde demokratikleşme ve özgürleşme sağlayacağı önemli ve tartışmalı bir mesele olarak görünmekteydi.[9] Serpil Sancar bu durumu, Türkiye'de kadın çalışmalarının modernleşme ve devletin laikleşmesi ile toplumun demokratikleşmesi paradigmaları arasında sıkışması olarak özetler.[10]

Söz konusu sıkışmışlık, Kemalizmin ve yasal eşitlik anlayışının kadınların gerçek özgürleşmesinin önünde engel olduğu düşüncesiyle hareket ederken bugün Kemalizmin belirleyici eksen olmaktan çıktığı 2020'li yıllar Türkiye'sinde kadın-erkek eşitliğine ve feminizme inanmayan bir siyasal iklimde, kadınların özgürleşmesi sorunsalının tekrar gözden geçirilmesi ihtiyacını ortaya koydu. Buradan hareketle bu çalışmanın amacı, Türkiye'de Kemalizmin kadın-erkek eşitliği sağladığı ve ka-

---

8 Bkz. Ayşe Saktanber, "Kemalist Kadın Hakları Söylemi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, cilt 2, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 125; Serpil Üşür Sancar, "Otoriter Türk Modernleşmesinin Cinsiyet Rejimi", *Doğu Batı*, cilt 7, sayı 29, 2004, s. 197-214; Serpil Sancar, *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.

9 Aynur İlyasoğlu, "Kadınların Yaşam Tarihi Anlatılarına Kadın Çalışmaları Alanından Bir Bakış", *Yerli Bir Feminizme Doğru*, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 16.

10 Serpil Sancar, "Üniversitede Feminizm? Bağlam, Gündem ve Olanaklar", *Toplum ve Bilim*, sayı 97.

dınları özgürleştirdiği argümanını ters yüz eden post-Kemalist yazının 1980'den 2000'li yıllara kadar kadın çalışmaları alanını nasıl şekillendirdiğini, izdüşümü iki temel alan olan feminist tarihyazımı ve İslâmcı kadın kimlik politikasında irdelemektir. Bu noktada çalışmanın nihai hedefinin Kemalizm savunusu yapmak olmadığı belirtilmelidir. Burada asıl amaç, Kemalizm eleştirisinin hâkim olduğu hatta Aytürk'ün ifadesiyle bir muhalefet paradigması olmaktan çıkıp iktidarda hüküm sürdüğü 2000'li yıllarda[11] kadınların "gerçek anlamda" özgürleşip özgürleşmediğinin muhasebesini yaparak, bugüne kadar Türkiye'de kadın çalışmalarına hâkim olan kadınların özgürleşmesi sorununun tek temel kaynağının Kemalist reformlar olduğu paradigmasını gözden geçirmektir. Çalışmanın kapsamı sınırlarında, alandaki yazında bütün çalışmalara yer vermek mümkün olmadığı için belli paradigmaları temsilen başlıca eserlere ve özellikle post-Kemalist yazına odaklanılmıştır. Böylece, post-Kemalist bakiyenin bugün kadın çalışmaları alanında hangi konuları yeniden gözden geçirmeyi ve "Cumhuriyetçi patriarka"[12] ile bugünkü "muhafazakâr-İslâmcı patriarka"[13] eleştirisi arasındaki sıkışmışlığın aşılabilmesi için hangi meseleleri tartışmayı gerekli kıldığı ortaya konulacaktır.

Bu yazının temel iddiası, kadın çalışmalarında feminist tarihyazımının önemini ve katkılarını koruyarak kadınların siyasal hakları tartışmalarında odağın Kemalizm eleştirisinin ötesine geçerek karşılaştırmalı çalışmalarla yeniden düşünülmesi ve post-modern paradigma çerçevesinde gelişen İslâmcı kadın kimlik politikası açısından ise Kemalist kadın özgürleşmesine alternatif olarak ortaya konan özgürleşme iddiası-

---

11 Aytürk, a.g.m., s. 37.

12 Simten Coşar ve Metin Yeğenoğlu, 1923-1945 arasındaki yasal haklar çerçevesindeki kadın-erkek eşitliğine dayalı kadın hakları ve kadınların bu haklar için mücadele etmediği söylemini Cumhuriyet patriarkası olarak nitelendirirler. Simten Coşar ve Metin Yeğenoğlu, "New Grounds for Patriarchy in Turkey? Gender Policy in the Age of AKP", *South European Society and Politics*, cilt 16, sayı 4, 2011, s. 558.

13 Coşar ve Yeğenoğlu AKP dönemini, neo-liberal-muhafazakâr patriarka olarak adlandırır. Coşar ve Yeğenoğlu, a.g.m., s. 559.

nın kadının konumunun aile içinde ve "toplumsal cinsiyet tamamlayıcılığı" merkezinde ele alındığı bu siyasal iklimde yeniden gözden geçirilmesi gerektiğidir. Bu bağlamda, Türkiye'de kadın çalışmalarında kadınların özgürleşememe sorununun kökenlerini tartışırken sadece Kemalist reformlara ve erken Cumhuriyet dönemine bakmak yerine, Cumhuriyetçi patriarkanın 1980'lere kadar sürmesinin nedenlerini ortaya koymak ve bunun için de merceği büyüterek 1945-1980 arası döneme odaklanmak gerektiği önerilmektedir. Bu bakımdan kadın çalışmalarında Türkiye'de kadın hakları mücadelesi tarihini karşılaştırmalı[14] (hem dönemsel hem de uluslararası) perspektifle ele alan ve kadınların mücadelesini post-kimlik ekseninde mesele-odaklı çerçevede tartışan araştırmalara ihtiyaç olduğu savunulmaktadır.

Bu çalışma, üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, Türkiye'de kadın çalışmalarına hâkim temel paradigmalar, Kemalist modernleşme ve eleştirisi ekseninde ele alınacaktır. İkinci bölümde, kadın çalışmalarında post-Kemalist yazına hâkim temalarından bahsedilerek feminist tarihyazımı ve İslâmcı kadın kimlik politikası alanlarında post-Kemalizmin izi sürülecektir. Üçüncü ve sonuç bölümünde ise, kadın çalışmalarında post-Kemalizmin bugünkü açmazlarının neler olduğu, kadın çalışmalarının hangi temalar ve meseleler üzerinde durması gerektiğine dair tartışma yapılacaktır.

Türkiye'de kadın çalışmalarında temel paradigmalar: Yasal eşitlikçi özgürleşmeden aile içinde özgürleş(eme)meye

Deniz Kandiyoti'nin de belirttiği gibi, Türkiye'de "kadın meselesi"ne dair tartışmalar, Cumhuriyet döneminin yasal reformları, bunların anlamı ve ulus-devlet için stratejik önemleri

14 Bu ihtiyaca Berktay'ın da dikkat çektiği belirtilmelidir. Fatmagül Berktay, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Feminizm", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 348-361. Bu noktada, Türkiye'de kadın çalışmaları alanında özellikle Deniz Kandiyoti'nin Ortadoğu ülkeleriyle Türkiye'yi karşılaştırmalı olarak ele aldığı çalışmaların önemi de vurgulanmalıdır.

etrafında şekillenmiştir.[15] Bu bakımdan Kemalist reformlar, kadın çalışmaları yazınında önemli bir referans noktası olmuştur. Şirin Tekeli, "Türkiye'de kadının kurtuluş mücadelesini biçimlendiren asıl süreç, çağdaşlaşma veya Batılılaşma süreci adı verilen köklü değişim sürecidir,"[16] diyerek bu referans noktasının önemini özetler. Buradan hareketle, bu yazıda tartışmaya arka plan sunması açısından Türkiye'de kadın çalışmaları alanında hâkim paradigmalar, Kemalist modernleşme ve eleştirisi ekseninde Kemalist Modernist Paradigma, Post-Kemalist Modernist Feminist Paradigma, Post-Kemalist Postmodernist Paradigma olarak üç başlık altında ele alınacaktır. Dolayısıyla bu bölümde dönemsel ya da kadın çalışmalarına dair detaylı bir sınıflandırma yapma amacı güdülmediği vurgulanmalıdır.[17]

Kemalist modernist paradigma: Sekülarizm ekseninde "yasal eşitlikçi" kadın özgürleşmesi sorunsalı

Kemalist modernist paradigma, kadınların konumunda sağladığı kazanımlar açısından resmî anlatı doğrultusunda Kemalist modernleşme ve reformları savunan ve kadın sorunlarını modernleşmeci bir yaklaşımla geleneksel-modern ikiliği çerçeve-

---

15 Deniz Kandiyoti, "Women and the Turkish State: Political Actors or Symbolic Pawns?", *Woman-Nation-State*, Macmillan, Londra, 1989, s. 126.

16 Şirin Tekeli, "Türkiye'de Kadının Siyasal Hayattaki Yeri", *Türk Toplumunda Kadın*, Ekin Yayınları, İstanbul, 1979, s. 393.

17 Türkiye'de kadın çalışmalarına hâkim paradigmalar için şu çalışmalardan yararlanılmıştır. Ferhunde Özbay, "The Development of Studies on Women in Turkey", *Women, Family and Social Change in Turkey*, UNESCO, Bangkok, 1990, s. 1-12; Nükhet Sirman, "Feminism in Turkey: A Short History", *New Perspectives on Turkey*, sayı 3, 1989, s. 1-34; Yeşim Arat, "Women's Studies in Turkey: From Kemalism to Feminism", *New Perspectives on Turkey*, sayı 9, Ekim 1993, s. 119-135; Necla Arat, "Women's Studies in Turkey", *Women's Studies Quarterly*, cilt 24, sayı 1-2, Bahar-Yaz 1996, s. 400-411; Serpil Sancar, "Üniversitede Feminizm? Bağlam, Gündem ve Olanaklar", *Toplum ve Bilim*, sayı 97, 2003, s. 164-182; Serpil Sancar, "Türkiye'de Feminizmin Siyasal Bilimlere Etkisi", *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, sayı 40, 2009, s. 119-132; İnci Özkan-Kerestecioğlu ve Aylin Özman, "The Historico-Political Parameters of Academic Feminism in Turkey: Breaks and Continuities", *Universities in the Neoliberal Era: Academic Cultures and Critical Perspectives*, Palgrave Macmillan, Londra, 2017, s. 181-216.

sinde ele alan çalışmalara dayanır. Türkiye'de kadın haklarının sorgulanmaz biçimde Mustafa Kemal'in kadın-erkek eşitliğine inancından ve Batılılaşma ve demokratikleşme vizyonundan kaynaklandığını iddia eden Afet İnan, Tezer Taşkıran, Nermin Abadan-Unat ve Necla Arat[18] kadın çalışmalarında bu görüşün başlıca temsilcileri olarak sayılabilir.[19]

Afet İnan'ın çalışmaları bu paradigma açısından temel kaynak teşkil eder. Kemalist modernleşmenin yasal eşitlik sağladığını vurgulayan İnan'ın "Bizim feminizmde gayemiz kanun önünde vazife ve hakta eşitliktir,"[20] sözleriyle özetlenebilecek özel/kamusal alan ayrımına ve aynılığa dayalı bu eşitlik anlayışı, özel alandaki eşitsizlikleri, kadınlar arasındaki farklılıkları ve hiyerarşileri göz ardı ederek kamusal alanda yasalarla gelen eşitliğin kadınları özgürleştirdiğini ileri sürer. Bu paradigmada, özellikle 1926'da Medeni Kanun'un kabulüyle kadınların din ve patriarkal baskıdan kurtarıldığı ve kadınlara seçme ve seçilme hakkının tanınmasıyla erkeklerle eşit haklara sahip "kişi" olarak yasal statü kazandırıldığı vurgulanır.[21]

İntihap (1930), *Herkesin Bir Dünyası Var* (1958), *The Emancipation of Turkish Women* (1962) gibi eserlerinde, kadınlara siyasal hakların tanınmasına dair resmî anlatıyı gerekçelendirmeye gayret eden İnan, kadınlara siyasal hakların tanınmasında, Cumhuriyet'in eşitlik prensibine dayalı temsili bir demokraktik yönetim olması, seçim hakkının cinsiyet farkı gözetme-

18 Türkiye'de kadın çalışmaları literatüründe Necla Arat, Yeşim Arat ve Zehra Arat olmak üzere üç akademisyen olduğu için metinde referans verilirken soyadlarının önünde adlarının ilk harfleri de kullanılmıştır.

19 Ayşe Afet İnan, *Atatürk ve Türk Kadın Haklarının Kazanılması: Tarih Boyunca Türk Kadınının Hak ve Görevleri*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1975, s. 57, 59; Nermin Abadan-Unat, 1978, s. 293; 1979, s. 15; Nermin Abadan-Unat ile yapılan görüşme, 28 Ağustos 2017; Necla Arat, a.g.m., 1996, s. 401.

20 Ayşe Afet İnan, "Ulus Gazetesi, 14.2.1937", *Herkesin Bir Dünyası Var*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1958, s. 39.

21 Bu konuda Nermin Abadan-Unat, "devlet feminizmi" tanımlamasını hiç benimsemediğini, bu durumun Atatürk ve İnönü gibi subayların o dönemde gerçekleştirilecek kazanımların yasalarla olabileceğini düşünmesiyle ilgili olduğunu açıklar. Nermin Abadan-Unat ile yapılan görüşme, 31 Ağustos 2017. Zihnioğlu ise bu tutumu "Medeni Kanun mistifikasyonu" olarak eleştirir. Yaprak Zihnioğlu, *Kadınsız İnkılap*, 2003, s. 182.

den bütün vatandaşlara tanınması ve kadının aklı başında her fert gibi "siyasi iktidarla mücehhez" olması gerektiğinden hareket ettiklerini (Mustafa Kemal) iddia eder.[22] İnan'ın söylemine göre 1930 yılında kadınlara yerel seçimlerde oy hakkı tanınmasının arkasındaki faktör, kadınların aktif kampanyasından ziyade Mustafa Kemal ve kendisinin tasarı öncesinde yaptığı konuşmalardır. Hülya Adak'ın da belirttiği gibi, aslında Afet İnan'ın anlatısı kadınların oy hakkını nasıl elde ettikleri değil, Mustafa Kemal'in bu hakları kadınlara nasıl verdiğinin öyküsüne dayanır.[23] Afet İnan'ın 1930 yılına kadar Türkiye'de kadın örgütlerinin diğer ülkelerde olduğu gibi siyasal hak talebinde bulunmadığını belirtmesi[24] ve özellikle Nezihe Muhittin ve oy hakkı savunucusu kadınların mücadelelerinden hiç söz etmeyerek yok sayması bu bakımdan dikkat çekicidir. *Cumhuriyetin 50. Yılında Türk Kadın Hakları* kitabıyla bu anlatıyı desteklemesi ve Muhiddin'den bahsetmemesi açısından Tezer (Ağaoğlu) Taşkıran da bu paradigmada değerlendirilmelidir.[25] Z. Toprak'ın da dikkat çektiği gibi, Taşkıran, *Hayat* dergisindeki yazılarında da bir yandan Türk Devrimi'nin ve Medeni Kanun'un kazanımlarını vurgularken diğer yandan da kadınların çağdaş aile içindeki rollerine dikkat çeker.[26]

İnan, kadınlara siyasal hakların tanınması tartışmalarında karşıt görüşlerde baskın olan kadınların siyasi ehliyetsizliklerine dair düşüncelerin skolastik zihniyetin ürünü olduğunu iddia ederek aslında dinî düşüncenin kadını boyunduruk altında tuttuğuna gönderme yapar.[27] Türk kadınının ezilmesinin temel sebebinin İslâm ve İslâm'dan kaynaklanan gelenek olduğu id-

---

22 Ayşe Afet İnan, 1930 Türk Ocağı'ndaki konuşma.

23 Hülya Adak, "Suffragettes of the Empire, Daughters of the Republic: Women Auto/Biographers Narrate National History (1918-1935)", *New Perspectives on Turkey*, sayı 36, 2007, s. 44-45.

24 İnan, *a.g.e.*, 1975, s. 163.

25 Tezer Taşkıran, *Cumhuriyetin 50. Yılında Türk Kadın Hakları*, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Yayını, Ankara, 1973.

26 Zafer Toprak, *Türkiye'de Yeni Hayat: İnkılap ve Travma 1908-1928*, Doğan Kitap, İstanbul, 2017, s. 168.

27 *A.g.e.*, 1958, s. 14, 15, 19.

diasından hareketle kadınların özgürleşmesinin ancak laiklikle mümkün olduğu savunulur. Bu doğrultuda bu paradigma çerçevesinde kadınların siyasal hakları, söz konusu yasal eşitlik ve laiklik ile ilişkilendirilerek ele alınır.

Kemalist reformlar ve kazanımlarına bakışları ve laiklik vurguları açısından Afet İnan'la aynı çizgide olmalarına rağmen, İnan'dan farklı olarak N. Abadan-Unat ve N. Arat'ın çalışmalarındaki temel sorunsal, Kemalist yazına hâkim olan Kemalist reformlarla cinsler arasında tam bir eşitlik sağlanacağı ve kadınların özgürleşeceğine dair öngörünün neden gerçekleşmediğidir. Aslında N. Abadan-Unat yasal eşitliğin sınırlılığının 1949 yılında İsveç'te katıldığı toplantıda farkına vardığını ifade eder.[28] Türk kadınına pek çok yasal kazanım sağlayarak kadınları güçlendirmesine rağmen Medeni Kanun'un aile içinde mutlak kadın-erkek eşitliği sağlamadığını da belirtir.[29] 1975 yılında Mexico City'de yapılan ve mottosu "kalkınma içinde kadın" olan BM Kadın Konferansı bu açıdan bir dönüm noktasıdır.[30] Bu konferanstan hareketle Nermin Abadan-Unat Kemalist reformlarla Türk toplumunda kadınların sahip olduğu yasal hakların farklı ekonomik-toplumsal konumlardaki kadınların kullanımındaki farklılıkların ele alınması gerektiğini düşünerek *Türk Toplumunda Kadın* (1979) adlı kitabı Deniz Kandiyoti ile birlikte derlemiştir.[31] 1970'li yılların sonuna doğru Türkiye'de kadın sorununu, demografi, sağlık, beslenme, iş yaşamı, eğitim, din ve siyasal davranış odağında tartışan bu kitap,

28 Serpil Sancar, "Nermin Abadan-Unat'la Söyleşi", *Birkaç Arpa Boyu... 21. Yüzyıla Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar-Prof. Dr. Nermin Abadan Unat'a Armağan*, der. Serpil Sancar, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011, s. 25-32, s. 27.

29 Erkeğin ailenin reisi olması, kadının çalışması için kocasının iznine tabi olması konularında olduğu gibi. N. Abadan-Unat, 1978, a.g.m., s. 294.

30 Nermin Abadan-Unat ile yapılan görüşme, 31 Ağustos 2017; D. Kandiyoti, "Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları: Gelecek İçin Geçmişe Bakış", *Birkaç Arpa Boyu... 21. Yüzyıla Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar - Prof. Dr. Nermin Abadan Unat'a Armağan*, der. Serpil Sancar, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011, s. 41-60.

31 N. Abadan-Unat ve D. Kandiyoti, *Türk Toplumunda Kadın*, Türk Sosyal Bilimler Derneği, Ankara, Abadan-Unat, 1979, s. 5.

modernist paradigma içinde yer alsa da ve epistemolojik bir kopuş göstermese de kadın konusunu gündeme getirmesi ve dikkat çekmesi bakımından Türkiye'de kadın çalışmaları yazınında bir dönüm noktası olarak değerlendirilir.[32] Necla Arat'ın kadını "bir değişken veya konu" olarak kadının aile, iş ve kamu hayatındaki statüleri üzerinden ele aldığı *Kadın Sorunu* kitabını da bu çerçevede değerlendirmek gerekir.[33] Bu noktada Abadan-Unat ve N. Arat'ın 1970'lerden 1980'lerin ortasına kadarki dönemde Türkiye'de kadın çalışmalarının ana akım disiplinlerin içinde bir alt alanı olarak gelişmesine ve kurumsallaşmasına zemin hazırlamaları bakımından önemleri vurgulanmalıdır.[34] Ancak Sancar'ın da belirttiği gibi, bu paradigmanın en önemli kısıtı, kadın sorunlarını erkek egemenliğini sorgulamadan "kırsal-kentli kadın, imam nikâhı-resmî nikâh, evde oturmak-çalışmak gibi" meseleler etrafında tartışması ve tam da bu nedenle modernleşme imkânına sahip kadınların neden özgür ve eşit bireyler olamadıklarını açıklamakta yetersiz kalmasıdır.[35] Bu yetersiz kalış, Post-Kemalist modernist feminist paradigmanın çıkış noktası olacaktır.

(Post-Kemalist) Modernist feminist paradigma: Patriarkal ilişkilerden özgürleşme olarak kadın sorunsalı

Türkiye'de 1980'lerin ortasından itibaren gelişen kadın çalışmaları, Batı'daki akademik kadın çalışmalarının etkisiyle feminist hareket ile akademinin etkileşimi sonucunda ortaya çık-

---

32 N. Arat, a.g.m., 1996, s. 404; Özkan-Kerestecioğlu ve Özman, a.g.m., s. 190. Bu kitapta, birbirlerini desteklercesine Kemalist reformların cinsel rollerde bir değişiklik hedeflemekten çok pragmatik siyasal amaçlara yönelik olduğunu ileri süren Binnaz Sayarı ve Şirin Tekeli'nin çalışmalarını istisna tutmak gerekir. Binnaz Bingöllü Sayarı, "Türk Kadını ve Din", *Türk Toplumunda Kadın*, Ekin Yayınları, İstanbul, 1979, s. 388; Tekeli, a.g.m., 1979, s. 399.

33 Necla Arat, *Kadın Sorunu*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1980.

34 Kadın çalışmalarının kurumsallaşması açısından öncül adımlar olarak, ilk kadın araştırma ve eğitim merkezinin 1989 yılında ve kadın çalışmaları anabilim dalının 1991 yılında Necla Arat'ın başkanlığında İstanbul Üniversitesi'nde açılmasından bahsedilmelidir.

35 Sancar, a.g.m., 2003, s. 175.

mıştır.[36] Bu çalışmalara modernist ama Kemalizmin otoriterliğini sorgulayan post-Kemalist feminist paradigmanın hâkim olduğu söylenebilir. Kemalist modernleşme tarihinin feminist perspektiften "cinsiyetlendirilmiş bir süreç"[37] olarak ele alındığı bu paradigma açısından öncü kaynak, Şirin Tekeli'nin *Kadınlar ve Siyasal-Toplumsal Hayat* (1982) adlı kitabıdır.[38] Marksist bakış açısından Kemalist modernleşmeyi eleştirel bir şekilde merkezine alarak Türkiye'de kadınların siyasal hayattaki konumunu irdeleyen Tekeli, resmî tarihyazımını, geç-Osmanlı ve erken-Cumhuriyet dönemindeki kadın hareketini görmezden gelerek kadınların hakları için mücadele etmediklerine ve kadın haklarının Kemalist kadrolar tarafından verildiğine yönelik anlatıyı eleştirir.

Bu paradigma değişikliği, Kemalist modernist paradigmada olduğu gibi kadın konusunu kalkınma/modernleşme ekseninde ele alan çalışmalar yerine, kadını özne/birey olarak ve kadın sorununun kökenini siyasal, ekonomik, istihdam alanlarındaki yapısal nedenlerin yanı sıra kadına yönelik şiddet, taciz, kadının cinselliği, ev içi emek gibi meseleler etrafında toplumsal cinsiyet, patriarka gibi kavramlarla özel olanın da siyasallaştırılarak tartışılmasıyla kendini gösterir.[39] Bu bakımdan Şirin Tekeli'nin mikro düzeyde kadınlar üzerine odaklanan *1980'ler Türkiyesi'nde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* başlıklı derleme kitabı, hem post-Kemalist modernist feminist paradigmanın hem de "kadın araştırmalarının Türkçedeki ilk derleme örneği"[40] olarak

---

36 Türkiye'de kadın çalışmalarının gelişimine dair bkz. N. Arat, a.g.m., 1996, s. 400-411; Füsun Çimrin, "Kendisine Gelecek Hazırlayan Bir Alan Olarak 1980 Sonrası Türkiye'de Kadın Çalışmaları", *Kadın Çalışmaları Dergisi*, cilt 1, sayı 3, 2006, s. 142-151; Kandiyoti, a.g.m., 2011, s. 41-60; Sancar, a.g.m., 2003.

37 Sancar, Türk modernleşmesinin temel sac ayaklarının "modern Türk kadını" ve "modern Türk ailesi" yaratma mottosuna dayandığını ileri sürer. A.g.m., s. 173.

38 Şirin Tekeli, *Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1982. Bu kitap, Tekeli'nin 1979'daki doçentlik tezinin basılmış halidir.

39 Özkan-Kerestecioğlu ve Özman, a.g.m., s. 191; Sancar, a.g.m., 2009, s. 125. Bu konuda değerli bir derleme çalışma olarak bkz. Aksu Bora ve Asena Günal (der.), *90'larda Türkiye'de Feminizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

40 Şirin Tekeli, *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997, s. 36-7.

nitelendirilebilir. Sancar'ın belirttiği gibi, Kemalist modernleşmeci kadın çalışmalarında belirleyici olan kuramsal ve metodolojik olarak geleneksel-modern çizgisinde aile, piyasa ve devletin erilliğini sorgulamayan "eksik modernleşme" vurgusu iken 1990'ların sonundan itibaren kadın çalışmalarında öne çıkan vurgu "modernleşmenin erilliği"dir.[41] Türkiye'de kadının "gerçek" özgürleşmesini hedefleyen feminist kadın çalışmalarında Kemalist reformların yasal eşitlikçi bakış açısının kadınları ezilmekten kurtaramadığı, kadınların sömürüsünün sona erdirilmesinin ancak özel ve kamusal alanda patriarkal ilişkilerin radikal bir biçimde dönüşmesiyle ve kadınların kendi adlarına kendilerinin konuşmasıyla mümkün olacağı savunulmuştur.

Bu paradigma değişikliğiyle Kemalist modernist paradigmada laikliğe yapılan vurgunun geri planda kaldığı söylenebilir. Bunun en önemli göstergesi, 1990'larda başörtüsü meselesinde feministlerin Kemalist modernleşmenin kadını milliyetçilik ve laiklik ekseninde ele almasına tepki olarak "ezilen kadınlarla dayanışma" yönündeki tutumudur. Handan Koç, feministlerin sekülarizm ile ezilen Kürt ve İslâmcı kadınlar arasında bir tercih yapmak zorunda kaldığını ve bunun askerî-seküler bir yönetimle demokratik ılımlı İslâmi bir yönetim ya da sekülarizm ile İslâmcılık gibi yanlış bir ikileme neden olarak ideolojik tartışma için yeterince yer bırakmadığını iddia eder.[42] Serpil Sancar da başörtüsü meselesinin "laikler ve şeriatçılar" çerçevesine indirgenerek kısırdöngüye girdiğini, bu noktada kadın hareketinin bir daralma yaşadığını, feministlerin bu tartışmaya müdahale edemediklerini ve Kemalist ve feminist kadınlar arasında ideolojik olarak bir kopuş olduğunu belirtir.[43] Bu müdahale edememe durumu, Kemalist ya da İslâmcı pozisyonu destekler görünmekten duydukları çekinceyle açıklanabilir. Türk modernleşmesinin "kadınları dinin değerlerini sembolize etmek

41 Sancar, a.g.m., 2003, s. 176.

42 Handan Koç, "An Appeal for Secular Feminisms in Turkey", *Journal of Middle East Women's Studies*, cilt 11, sayı 3, 2015, s. 352.

43 Serpil Sancar ile yapılan görüşme, 10 Ocak 2019. Benzer bir tespit için bkz. Dilek Cindoğlu ve Gizem Zencirci, "The Headscarf in Turkey in the Public and State Spheres", *Middle Eastern Studies*, cilt 44, sayı 5, 2008, s. 800.

ile laik devletin/ulusun modernliğini sembolize etmek" arasına sıkışmış cinsiyet rejiminden kaynaklanan bu çatışma, din ve kadın konusundaki çalışmalara ivme vermiş ve kadın çalışmalarının "popüler" hale gelmesine yol açmıştır.[44] Bu paradigma, kadınların ve kadınlığın tek ve yekpare bir olgu olmadığı ve bu nedenle farklı kadınların farklı kurtuluş/özgürleşme biçimlerinin olabileceği vurgusuyla, kadın çalışmalarında post-Kemalist post-modern paradigmaya zemin hazırlamıştır.

(Post-Kemalist) Postmodernist paradigma: Farklı kadınlar, farklı özgürleşmeler sorunsalı

Post-kolonyal çalışmaların feminizmle kesiştiği, post-modern paradigmanın ve neoliberalizmin de etkisini hissettirdiği 1990'lı yılların ortasından 2000'li yıllara Türkiye'de kadın çalışmalarında, özcülüğün ve evrenselciliğin sorgulandığı ve yerelliğin, çeşitliliğin ve çoğulculuğun vurgulandığı bir dönem başladı.[45] Kadın ve toplumsal cinsiyet çalışmalarının hem sayıca hem de feminist yaklaşımlardaki çeşitlilik bakımından fazlalaştığı bu dönemde, kimlik, etnisite, beden, erkeklik gibi konular ele alınmaya başlandı. Bu yıllar, söz konusu tematik değişimin yanı sıra, modernist paradigmadan post-modernist paradigmaya kayan bir metodolojik düzlemde de kadın çalışmalarını sorgulamaya açtı.[46] Eşitlik yerine farklılık; özne olarak kadın yerine kadının farklı kimlikleri; kadın-erkek dikotomisine dayalı toplumsal cinsiyet bakış açısından LGBTI'yi de kapsayacak şekilde genişleyen bir perspektif benimsenmeye başlandı.[47]

Bu paradigmada, Kemalist modernleşmeyi tek-tip bir seküler ulus-devlet yaratma idealiyle İslâmcıları ve Kürtleri kamusal alandan dışladığı iddiasıyla eleştiren İslâmcı ve Kürt kadın kimlik politikası belirleyici olur; özellikle Kemalizme karşı

44 Sancar, a.g.m., 2003, s. 174, 175.

45 Bkz. Ömer Çaha, "The Transition of Feminism from Kemalist Modernism to Postmodernism in Turkey", *Turkish Journal of Politics*, cilt 2, sayı 1, 2011, s. 5-20.

46 A.g.m., s. 15; Kerestecioğlu ve Özman, a.g.m.

47 Kerestecioğlu ve Özman, a.g.m.

meşruiyet arayan İslâmcı kadınların kimlik taleplerini dile getirmek için uygun zemin ortaya çıkar.[48] 1990'ların ortalarından itibaren İslâmcı kadınlar özellikle başörtüsü meselesi etrafında ve kadın dergileri[49] aracılığıyla, "Cumhuriyetçi laiklik" ve bu çerçevede kamusal alandan dışlanmayı kimlik taleplerinin merkezine alır.[50] Kürt kadınlar ise hem Kürt toplumunun patriarkal yapısı ve etnik kimlikleri bakımından hem de Kemalist reformlardan yararlanan "kurtarılmış Türk kadınlarına göre ezilmişlikleri"[51] etrafında Kürt kadın kimliğini ortaya koyarlar. Bu noktada her iki aktörün de Batı'da siyah feministlerin eleştirilerine benzer bir biçimde, Kemalist modernleşmenin yanı sıra feministleri de eleştirdiği vurgulanmalıdır.[52] Özellikle İslâmcı kadınlar, başörtüsü nedeniyle dışlandıklarında feminist hareketten destek görmediklerini iddia ederler.[53]

Bu eleştiriye karşılık olarak değerlendirilebilecek bir girişim, 2006 yılından itibaren yayımlanmaya başlayan feminist dergi *Amargi* etrafındaki tartışmalardır.[54] İlk sayısında başörtüsü (siyasal niteliği nedeniyle türban) konusunu hem feminist (beden politikası) hem de İslâmcı kadınların[55] perspektifinden ele alan *Amargi*, feminist hareket içinde farklı seslere yer vermesi ve kadınların kadınlar için iş birliği yapma potansiyeli taşıması bakımından kıymetlidir. Ancak 2010'lu yıllardan itibaren kadın çalışmalarında dikkat çekici gelişme, çoğulculuk beklenti-

---

48 Çaha, a.g.m., s. 15.

49 Bu tür talepler için Şule Yüksel Şenler'in çıkardığı *Kadın Kimliği* (1995), Emine Şenlikoğlu'nun çıkardığı *Mektup, Kadın ve Aile* gibi İslâmcı kadın dergileri; *Roza* (1996), *Jujin* (1996), *Jin u Jiyan* da Kürt kadın dergileri örnek teşkil eder.

50 Cihan Aktaş, *Bacı'dan Bayan'a: İslâmcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2001.

51 Metin Yüksel, "The Encounter of Kurdish Women with Nationalism in Turkey", *Middle Eastern Studies*, cilt 42, sayı 5, 2006, s. 778.

52 Bu konuda bkz. Sevda Alankuş Kural, "Türkiye'de Alternatif Kamular/Cemaatler ve İslâmcı Kadın Kimliği", *Toplum ve Bilim*, sayı 72, 1997, s. 5-44; Yüksel, a.g.m.

53 Pınar Selek, "Söyleşi: Yıldız Ramazanoğlu", *Amargi*, 2006, sayı 1, s. 32-35.

54 Çaha, a.g.m., s. 11.

55 Hidayet Şefkatli Tuksal feminist olduğunu belirtirken Yıldız Ramazanoğlu, kendisinin feminist tanımlama konusunda çekinceleri olduğunu vurgular. Tuksal, 2006, a.g.m., s. 28; Selek, 2006, a.g.m., s. 33.

sinin bölünmeye ve kadın hareketinde zayıflamaya neden olmasıdır. Bu durum özellikle Kerestecioğlu ve Özman'ın da Yıldız Ecevit'e referansla belirttikleri gibi, bahsi geçen dönemden itibaren kadın çalışmaları alanında toplumsal cinsiyet eşitliği kaygısı gütmeyen "kadınla-ilgili çalışmalar" ve feminist kaygıyla hareket eden "kadın-odaklı çalışmalar" olarak bölümleşmeyle" kadın çalışmalarının ciddi tehdit altında olduğunu göstermektedir.[56] Serpil Sancar bu tehdidi, devlet kadrolarında liberal özgürlükçü tutumun yerini fanatik/tutucu kadroların alması ve feministlerin apolitikleştirilmesi ve tasfiye edilmesiyle ilişkilendirir. Aile-odaklı kadın bakışının yerleştirilerek feministlerin bir araya gelebildiği ve ortak feminist akıl ve kolektivite ile hareket etme fırsatı bulabildiği ortamların artık kalmadığını vurgular.[57]

Bu muhafazakâr-neoliberal ortamda, kadın hareketinin eşitlik taleplerinin sınırlandığı ve feminizmin bastırıldığı belirtilmelidir.[58] Buradaki en büyük tehdit, ailecilik kılıfı altında kadının aile içine hapsedilmesi, ailenin kutsallığına dayanarak aile içinde eşitsizliklerin ve sömürünün normalleştirilmesidir.[59] Ne yazık ki 2011'den itibaren kadın hakları konusunda uluslararası normları destekliyor gibi görünen ve buna en temel örnek olarak da İstanbul Sözleşmesi'ni ilk imzalayan ülke olma-

---

56 Kerestecioğlu ve Özman, a.g.m., s. 198.

57 Serpil Sancar ile yapılan görüşme, 10 Ocak 2019.

58 Feride Acar ve Gülbanu Altunok, "Understanding Gender Equality Demands in Turkey: Foundations and Boundaries of Women's Movement", *Gender and Society in Turkey: The Impact of Neo-liberal Policies, Political Islam and EU Accession*, I.B. Tauris, Londra, 2012, s. 31-47; Simten Coşar ve İnci Özkan-Kerestecioğlu, "Feminist Politics in Contemporary Turkey: Neoliberal Attacks, Feminist Claims to the Public", *Journal of Women, Politics & Policy*, cilt 38, sayı 2, 2017, s. 151-174; Berrin Koyuncu ve Aylin Özman, "Women's Rights Organizations and Turkish State in the post-2011 Era: Ideological Disengagement versus Conservative Alignment", *Turkish Studies*, cilt 20, sayı 5, 2019, s. 728-753.

59 Bu konuda bkz. Dilek Cindoğlu ve Didem Ünal, "Gender and Sexuality in the Authoritarian Discursive Strategies of 'New Turkey'", *European Journal of Women's Studies*, cilt 24, sayı 1, 2017, s. 39-54; Ayşe Güneş-Ayata ve Gökten Doğangün, "Gender Politics of the AKP: Restoration of a Religio-conservative Gender Climate", *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, cilt 19, sayı 6, 2017, s. 610-627; Koyuncu ve Özman, a.g.m., s. 728-753.

yı gösteren AKP hükümeti,[60] İslâmcı seçmen tabanının Sözleşme'ye dair rahatsızlığına destek vererek 20 Mart 2021'de İstanbul Sözleşmesi'nden çekilme kararı almıştır. AKP'nin "kadın politikasını" "toplumsal cinsiyet adaleti" adı altında meşrulaştırmak için kurulan KADEM'in Sözleşme'ye verdiği desteğin bile yeterli kalmadığı bu dönemde, Türkiye'de kadınların "özgürleşme sorunsalının" gözden geçirilmesi gerekiği aşikârdır.

Kadın çalışmalarında post-Kemalist yazın üzerine yeniden düşünmek

Kadın çalışmalarında 1980 sonrası dönemdeki literatürün en belirgin temasının, Türkiye'de kadınların özgürleşme, eşitlik ve haklar sorununun kaynağı olarak Cumhuriyet, modernleşme, milliyetçilik ve laiklik etrafında Kemalist modernleşme eleştirisi olduğu belirtilmişti.[61] Bu eleştiri, İslâmi patriarkadan kurtulan kadınların Cumhuriyetçi patriarkaya maruz kaldığı iddiasına dayanır. Buna göre, kadınların anne ve eş olma gibi geleneksel rollerinin sorunsallaştırılmamasının ve özel alandaki eşitsizliklere dokunulmamasının patriarkal düzenin devamına hizmet ettiği ve kadınların sahip olduğu yasal eşitlik ve haklardan yeterince yararlanamadığı belirtilir.[62] Kısacası, Kemalist reformların kadınlar için ne eşitlik ne de öz-

60 AKP hükümetinin uluslararası normları kadın hakları üzerinden araçsallaştırmasına dair bkz. Koyuncu ve Özman, a.g.m.

61 Kemalizmin kadın konusunu laikliğe sıkıştırdığı, laiklik ve "yeni Cumhuriyet'in koruyucusu olarak kadınları araçsallaştırdığı", kadının hem Türk milletinin sınır belirleyeni hem de Batılı görüntüsüyle modernliğini sembolize ettiği öne sürülür. Deniz Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, Metis Yayınları, İstanbul, 2013, s. 18; Serpil Sancar, "Türkiye'de Kadın Hareketinin Politiği: Tarihsel Bağlam, Politik Gündem ve Özgünlükler", *Birkaç Arpa Boyu... 21. Yüzyıla Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar - Prof. Dr. Nermin Abadan Unat'a Armağan*, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011, s. 61-117; Sancar, *a.g.e.*, 2012.

62 Ayşe Durakbaşa, "Kemalism as Identity Politics in Turkey", *Deconstructing Images of 'the Turkish Woman'*, St. Martin Press, New York, 1998a, s. 140; Z. Arat, a.g.m., 1994a, s. 57-80; Zehra F. Arat, "Turkish Women and Republican Reconstruction of Tradition", *Reconstructing Gender in Middle East: Tradition, Identity, and Power*, Columbia Üniversitesi Yayınları, New York, 1994b; Z. Arat, *a.g.e.*, 1999.

gürlük getirdiği ve Türk kadınının konumunu radikal bir biçimde değiştirmekte sınırlı kaldığı savunulur; kadınlar "kurtulmuş ama özgürleşmemiş"tir.[63] Buna göre sorunun kökeni, "kurucu iradenin kadın-erkek eşitliğine inanmaması",[64] Türk modernleşmesi sürecine cinsiyet ayrımcılığı içeren bakış açısının hâkim olmasıdır.[65] Bu temel eleştirinin izleri, post-Kemalist yazında feminist tarihyazımı ve İslâmcı kadın kimlik politikasında sürülebilir.

Post-Kemalist yazında feminist tarihyazımı

1990'lı yılların başından itibaren Türkiye'de resmî siyasi tarih anlatısında kadınların nesne olarak görüldüğü, varlıklarının yok sayılarak kadınlara dair eşitsizliklerin görmezden gelindiği ve kadınların hegemonik düşünce ve bilgi üretimi sürecinden dışlandığı iddialarıyla alternatif bir tarihyazımı olarak feminist tarihyazımı gelişmiştir.[66] "Tarih içinde görünürlükten kadınların tarihine"[67] geçme çabası olarak değerlendirilebilecek feminist tarihçilik,[68] sadece erkeklerin deneyimi ve kamusal alanla sınırlandırılan bir tarih anlayışı yerine, kadınların da tarihte bir

63 Zehra Arat (1994a), s. 75; Bingöllü Sayarı, a.g.m., s. 382; Deniz Kandiyoti, "Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish Case", *Feminist Studies*, cilt 13, sayı 2, 1987, s. 317-338.

64 Sancar, a.g.m., 2009, s. 122.

65 Sancar, *a.g.e.*, 2012.

66 Bkz. Fatmagül Berktay, *Tarihin Cinsiyeti*, Metis Yayınları, İstanbul, 2003; Serpil Çakır, "Bir'in Nostaljisinden Kurtulmak", *Yerli Bir Feminizme Doğru*, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 385-422; Serpil Çakır, "Feminism and Feminist History-writing in Turkey: The Discovery of Ottoman Feminism", *Aspasia*, cilt 1, sayı 1, 2007, s. 61-83; Serpil Çakır, "Feminist Tarih Yazımı: Tarihin Kadınlar İçin Kadınlar Tarafından Yeniden İnşası", *Birkaç Arpa Boyu... 21. Yüzyıla Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar - Prof. Dr. Nermin Abadan Unat'a Armağan*, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011, s. 505-534; Ayşe Durakbaşa, "Kadınların Tarihinden Dersler: Feminist Bir Sosyoloji İçin Notlar", *Toplum ve Demokrasi*, cilt 2, sayı 4, Eylül-Aralık 2008, s. 15-26; İlyasoğlu, a.g.m., s. 15-38.

67 Serpil Çakır, "Tarih içinde görünürlükten kadınların tarihine: Türkiye'de kadın tarihi yazmak", *Kadın Araştırmalarında Yöntem*, haz. S. Çakır ve N. Akgökçe, Sel, İstanbul, 1996, s. 222-229.

68 Berktay, *a.g.e.*, s. 27.

özne olarak yer aldıkları ve özel alana dair deneyimlerin de dikkate alındığı bir tarih anlayışını savunur.[69]

Kadınların mücadelesinin geçmişi ve geleceği arasında bağ kurarak "kadınların belleğini" inşa eden feminist tarihyazımına,[70] Şirin Tekeli'nin Kemalist/resmî/modernleşme tarihyazımı eleştirisinin destek noktası sağladığı iddia edilebilir. Tekeli'nin eleştirisi, Kemalist modernist anlatının Türkiye'de gerçek bir süfrajet hareketi olmadığı, kadınların siyasal haklarını elde etmek için hiçbir mücadele vermedikleri ve bu hakların Cumhuriyet kadrolarının inisiyatifiyle kadınlara verildiği hatta "bağışlandığı" argümanlarına[71] karşı yöneltilir. Tekeli, resmî tarih anlatısında toplumsal cinsiyet ilişkileri bakımından kadınların erkeklerle eşit statüde olduğu iddia edilen Türklerin İslâm-öncesi Orta Asya köklerine referans yapılarak Osmanlı Kadın Hareketi'nin mücadelesinin görmezden gelindiğini, iki dünya savaşı arası dönemde faşizmin ve otoriter rejimlerin hâkim olduğu toplumlarda yapıldığı gibi, Türkiye'de kadın hareketinin bastırıldığını iddia eder. Tekeli'ye göre, erken Cumhuriyet döneminde Mustafa Kemal ve etrafındaki Jakoben azınlık, bağımsız kadın hareketine hayat hakkı tanımamış, kadınların modernleşme sürecinin aktif özneleri olmalarına izin vermemiş ve "Kadın Devrimi" kadınlar olmadan gerçekleştirilmiştir.[72] Te-

---

69 Lerna Ekmekçioğlu, "Osmanlı Ermeni toplumunda" kadın hakları talepleri için çalışan beş Ermeni feminist yazarı ele aldığı kitabında, bu girişimi, "Osmanlı ve Türkiye kadın hareketi tarihçiliği" olarak adlandırır ve Müslüman/Türk kadınlar dışındaki kadınları tarihin öznesi olarak görmedikleri için eleştirir. Lerna Ekmekçioğlu, "Osmanlı ve Türkiye Kadın Hareketi Hakkındaki Tarihyazımında Türk ve/veya Müslüman Olmayan Kadınlar: Bir Yokluğun Anatomisi", *Bir Adalet Feryadı: Osmanlı'dan Türkiye'ye Beş Ermeni Feminist Yazar, 1862-1933*, Aras Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 14, 327-328. 1980'lerden itibaren kadın tarihyazımının Çerkes, Rum, Kürt ve Ermeni kadın yazarlardan bahsetmemesini "sessizleştirme" olarak adlandırır. *A.g.e.*, s. 332. Benzer bir tespit için Arzu Öztürkmen, "The Women's Movement under Ottoman and Republican Rule: A Historical Reappraisal", *Journal of Women's History*, cilt 25, sayı 4, 2013, s. 257-258.

70 Berktay, *a.g.e.*, s. 27; Sancar, a.g.m., 2009, s. 127.

71 Ayşe Afet İnan, *The Emancipation of the Turkish Woman*, UNESCO, Amsterdam, 1962, s. 44; Nermin Abadan-Unat, *Türk Toplumunda Kadın*, 1979, s. 21.

72 Şirin Tekeli, 1982, s. 299, 337; Tekeli, 1990, s. 30-31.

keli, "devlet feminizmi"[73] yoluyla kadınların "kendilerine verilen haklar için" Cumhuriyet kadrolarına borçlu hissettirildiğini ve tek parti rejiminin "tepeden gerçekleşen yasal kadın devriminin" kadınlara söyleyecek bir şey bırakmadığını, kadınların her türlü değişikliği devletten bekleme alışkanlığı kazandığını ileri sürer.[74] Yine bu nedenle devlet feministlerinin aile reisi olarak erkeğin tanınmasını sorunsallaştırmamalarını ve "kadın sorununu" sadece yasal haklarını yeterince kullanmadığı için eğitim olanağı bulamamış kadınların sorunuyla sınırlı görmelerini eleştirir.[75]

Post-Kemalist yazına hâkim bir diğer argüman, Kemalist reformlarla kadınlara verilen hakların "sembolik bir demokratikleşme gösterisi" olduğu ve kadınların Kemalist modernleşme projesinde araçsallaştırıldıklarıdır.[76] Türkiye'de 1980 sonrasında kadınların politik ve toplumsal alanda marijinalleşmesi sorununa, Kemalist modernleşme eleştirisine odaklanarak cevap arayan Şirin Tekeli'nin ana sorusu, Türkiye'de kadınların seçme ve seçilme hakkını erken elde etmesine rağmen en üst siyasi temsil ve karar organlarında kadın sayısının neden çok az olduğudur ki bu soru hâlâ güncel ve önemlidir.[77] Tekeli, bu durumun Türkiye'de tek parti dönemine ve bu dönemde kadınlara siyasal hakların veriliş sürecine ve arkasındaki niyete bakılarak anlaşılabileceğini ileri sürer.[78] Tekeli'ye göre, 1927 yılında Kadınlar Birliği'nin çabalarına rağmen kadınlara seçme ve seçilme

73 Devlet feminizmi ve Cumhuriyet'in kadın ideali için diğer bir kaynak için bkz. Jenny B. White, "State Feminism, Modernization, and the Turkish Republican Woman", *NWSA Journal*, cilt 15, sayı 3, Sonbahar 2003, s. 145-159.

74 Şirin Tekeli, "Emergence of the New Feminist Movement in Turkey", *The New Women's Movement: Feminism and Political Power in Europe and the USA*, Sage, Beverly Hills, 1986, s. 193.

75 Şirin Tekeli, *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990, s. 31.

76 Tekeli, *a.g.e.*, s. 32. Bu sav, Deniz Kandiyoti'nin Türkiye'de kadınların modernleşme sürecinde "sembolik piyonlar" olarak kullandıkları ifadesiyle özetlenebilir. Kandiyoti, a.g.m., 1989, s. 126-149. Yine Zihnioğlu da Kadınlar Halk Fırkası'nın kuruluşuna izin verilmemesini, kadın haklarının simgesel değeriyle açıklar. Zihnioğlu, *a.g.e.*, s. 149.

77 Tekeli, *a.g.e.*, 1982.

78 *A.g.e.*, s. 291.

hakkı tanınmasının ve yerel ve genel seçimlerde oy hakkının farklı yıllarda (1930 ve 1934) ve aniden Atatürk'ün aldığı bir kararla meclise teklif edilmesi sonucu verilmesinin özel bir nedeni olması gerekirdi;[79] bu neden, modernleşmeci ve milliyetçi bir proje olan Cumhuriyet'in ve Kemalist reformların kadın haklarını "pragmatik siyasal amaçlar" için –o dönemde yükselişe geçen otoriter rejimlerden farklı ve çağdaş bir yönetim olduğunu gösteren– sembol olarak kullanmasıdır.[80] Tekeli'ye göre, aile-içi ilişkilerde ve cinsel rollerde bir dönüşüm yaratmayı ve kadınların aktif vatandaş olmalarını sağlamayı hedeflemeyen bu projede, haklar simgesel olduğu için kadınların siyasal hayattaki varlıkları da simgeseldi.[81]

Tekeli'nin bu eleştirileri, Osmanlı'nın son dönemi ve Cumhuriyet'in kuruluş dönemlerinde kadınlar tarafından kurulmuş örgütler, yayımlanmış gazeteler, dergiler ve Nezihe Muhittin ve Halide Edib gibi kadın mücadelesinde etkin figürler üzerinden kadınların modernleşme sürecindeki katkılarını ve hak taleplerini ortaya çıkaran Türkiye'de feminist tarihyazımının başat çalışmaları ile desteklenir ve derinleştirilir.[82] Böylece Kema-

---

79 *A.g.e.*, s. 211-212. Serpil Sancar, 1924 Anayasası'nda kadınlara seçme seçilme hakkının verilmemesini, Cumhuriyet'in kadın devriminin sınırlı bir "medeni haklar devrimi" olduğuna işaret ettiğini savunur. Sancar, *a.g.e.*, 2012, s. 166.

80 Tekeli, a.g.m., 1979, s. 388; Tekeli, *a.g.e.*, 1982, s. 208-209; Tekeli, 1988, s. 203. Tekeli gibi Yaraman da erken Cumhuriyet döneminde kadınlarla ilgili siyasal hakların yasallaşmasında otoriter rejimlerden farklılaşma kaygısının önemli bir faktör olduğunu ileri sürer. Ayşegül Yaraman, *Resmî Tarihten Kadın Tarihine*, Bağlam Yayıncılık, Ankara, 2001, s. 15.

81 Tekeli, *a.g.e.*, s. 15-16, 213, 217; Tekeli, 1988, s. 300.

82 Bu çalışmalar: Aynur Demirdirek, *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikâyesi,* İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1993; Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis Yayınları, İstanbul, 1994; Yaraman, *a.g.e.*; Yaprak Zihnioğlu, *Kadınsız İnkılap: Nezihe Muhiddin, Kadınlar Fırkası, Kadın Birliği*, Metis Yayınları, İstanbul, 2003; Ayşe Durakbaşa, *Halide Edib: Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

Feminist perspektiften olmasa da kadın tarihine katkı sayılabilecek ilk çalışmalar, tarihçi Zafer Toprak'ın Osmanlı İmparatorluğu dönemindeki kadın derneklerini konu alan "Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyeti, Kadın Askerler ve Milli Aile"; "Cumhuriyet Halk Fırkası'ndan Önce Kurulan Parti: Kadınlar Halk Fırkası"; "İttihat ve Terakki ve Teali-i Vatan Osmanlı Hanımlar Cemiyeti" makaleleridir. Zafer Toprak, "Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyeti, Kadın Askerler ve Milli Aile", *Tarih ve Toplum*, sayı 51, Mart 1988, s. 34-

list modernleşme tarihinin feminist tarihyazımı perspektifinden eleştirel bir biçimde yeniden ele alınması ile hem Türkiye'de kadınlara kendilerine ait bir kadın mücadelesi geçmişi olduğunun gösterilmesi hem de modernleşme sürecinde kadınların kurucu elit tarafından sembolik olarak kullanıldıklarının ve bu bakımdan gerçek anlamda özgürleşip özgürleşmediklerinin sorgulanması hedeflenmiştir. Resmî tarih anlatısına alternatif bu tarihyazımı ile Türk kadınlarını "hakları için mücadele etmeyen" ve bu nedenle Kemalist reformlara "şükran duyması gereken aktörler" olarak gösteren kadın anlayışının ters yüz edilmesi amaçlanmıştır. Bu bakımdan Serpil Çakır'ın *Osmanlı Kadın Hareketi* kitabı çarpıcıdır. Çakır, Osmanlı'da II. Meşrutiyet dönemindeki dernekler ve kadın dergilerine (*Hanımlara Mahsus Gazete, Kadınlar Dünyası, Kadınlık Duygusu*) odaklanarak Cumhuriyet dönemi öncesinde kadınların kendilerine dair talepleri dillendirebildikleri bir kadın hareketinin varlığını detaylı ve etkileyici bir biçimde gözler önüne serer. Çakır, Cumhuriyet'in Osmanlı tarihinden kopuş çabasının, kadın hareketi geçmişinin unutulmasına ve buna bağlı olarak Cumhuriyet'le kadınlara sağlanan hakların ardındaki mücadele geçmişinin gözden kaçırılmasına neden olduğunu iddia eder.[83]

Tekeli ve Çakır gibi Yaprak Zihnioğlu da Kemalizmle hesaplaşmasını benzer eleştiriler üzerinden ancak daha sert bir tonda yapar. Zihnioğlu, geç-Osmanlı ve erken dönem Cumhuriyet feministi olan Nezihe Muhiddin'in Kadınlar Halk Fırkası ve Kadınlar Birliği bağlamında mücadelesine odaklanarak resmî anlatıyı sorgular. Böylece hem Muhiddin'in Cumhuriyet modernleşmesinde kadın hakları için çabasını göstermeyi hem de "Kemalistlerin kadın kategorisinden aktif kadınla-

38; Zafer Toprak, "Cumhuriyet Halk Fırkasından Önce Kurulan Parti, Kadınlar Halk Fırkası", *Tarih ve Toplum*, sayı 51, Mart 1988, s. 30-31; Zafer Toprak, "İttihat ve Terakki ve Teali-i Vatan Osmanlı Hanımlar Cemiyeti", *Toplum ve Bilim*, sayı 43-44, 1989, s. 183-190. Bu doğrultuda Kadın Eserleri Kütüphanesi'nin desteğiyle *İstanbul Kütüphanelerindeki Eski Harfli Türkçe Kadın Dergileri Bibliyografyası* da, Osmanlı dönemindeki kadın dergilerinden haberdar olunması bakımından önemli çalışmalardır. *İstanbul Kütüphanelerindeki Eski Harfli Türkçe Kadın Dergileri Bibliyografyası*, Metis Yayınları, İstanbul, 1993.

83 Çakır, *a.g.e.*, 1994, s. 31.

rı nasıl dışladıklarını"[84] ortaya çıkarmayı hedefler. Zihnioğlu, Muhiddin'in Haziran 1923'te "Kadınlar Halk Fırkası" adı altında bir siyasal parti kurma girişimine karşı rejim tarafından "dışlanması ve sindirilmesini",[85] Cumhuriyet'in erkek kurucular kuşağı ve Osmanlı-Türk kadın hareketinin feminist eylemci ve düşünürleri arasındaki çatışmayla açıklar. Ona göre bu çatışma, kadınlar için yapılacak herhangi bir olumlu girişimin Cumhuriyet elitlerinin (erkekler) bizzat kendileri tarafından yapılması isteğinden kaynaklanır.[86] Zihnioğlu bu iddiasını, yönetimin Muhiddin'in öncülüğündeki talebi, fırka yerine bir 1924 yılında Türk Kadınlar Birliği'nin kurulmasına yönlendirmesine dayandırır. Yine 1930 yılında bütün derneklerin kapatılmasına rağmen Birliği'nin kapatılmamasının ve bir süre sonra Muhiddin'in derneğin başkanlığından el çektirilerek yerine Mustafa Kemal'e ve siyasalarına bağlılığını vurgulayan Latife Bekir'in (Çeyrekbaşı)[87] getirilmesinin görüşünü desteklediğini iddia eder.[88] Bu doğrultuda 1935 yılında Latife Bekir'in kadınların seçme-seçilme hakkını elde etmesi üzerine derneğin "misyonunu tamamladığı" ve bundan sonra kadın hakları için

84 Zihnioğlu, *a.g.e.*, 2003, s. 15. Zihnioğlu bu kitap dışında, 2006 yılında Nezihe Muhittin'in kitaplarını derleyerek literatürdeki yerini almasını sağlamıştır. Bkz. Yaprak Zihnioğlu (der.), *Nezihe Muhiddin: Bütün Eserleri 1*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2006. Bu bağlamda Muhiddin'in *Türk Kadını* kitabını ve romanlarının analizini içeren *Nezihe Muhittin ve Türk Kadını* adıyla yayımlayan Ayşegül Baykan ve Belma Ötüş-Baskett'in de katkılarını vurgulamak gerekir. Ayşegül C. Baykan ve Belma Ötüş-Baskett, *Nezihe Muhittin ve Türk Kadını: Türk Feminizmin Düşünsel Kökenleri ve Feminist Tarih Yazıcılığından Bir Örnek*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

85 Zihnioğlu, *a.g.e.*, 2003. Ayşegül Baykan da bu durumu dışlanma olarak yorumlar (1999, s. 29).

86 Zihnioğlu, *a.g.e.*, 2003, s. 19. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Zafer Toprak, *Türkiye'de Kadın Özgürlüğü ve Feminizm 1908-1935*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2015, s. 462-480.

87 "Biz hiçbir şekilde kadın haklarını savunmayacağız" ve "Biz Atatürk'ümüzü destekliyoruz, o bize ne uygun görürse onu yapacağız," açıklamasıyla Mustafa Kemal'e bağlılığını dile getiren Çeyrekbaşı, daha sonra CHP İzmir milletvekili olarak yıllarca Meclis'te görev yapar.

88 Zihnioğlu, 21 Şubat 2009, http://www.obarsiv .com/cagdas_turkiye_seminerleri_0809.html. Her ne kadar Muhiddin fırka kurmaktan vazgeçse de Birliğin 1927'deki tüzüğünde yer alan maddeyle siyasi hakları hedeflemekten geri durmadığını da belirtmek gerekir.

çalışmaya gerek olmadığı" gerekçesiyle Birliği feshetmesini de yine Kemalist yönetimin yönlendirmesine ve feminist hareketin bastırılma niyetine dayandırır.[89]

Türkiye'de kadın hakları mücadelesinin Osmanlı'dan itibaren tarihini ve gelişimini ortaya koyması açısından feminist tarihyazımının kadın çalışmaları için katkısı ve önemi yadsınamaz. Lisansüstü derslerimde öğrencilerin bu yazını okuduklarında söz konusu kaynaklarla daha önce karşılaşmamış olmaktan duydukları kızgınlık ve yeni bir alan keşfetmekten duydukları heyecan bunun en çarpıcı kanıtıdır. Ben de Yaprak Zihnioğlu'nun *Kadınsız İnkılap* kitabını ilk kez 2005'te okumuş ve Kadınlar Birliği ve Nezihe Muhiddin'in çabalarını keşfetmiş olmanın büyük hazzını yaşamıştım. Bununla birlikte, Türkiye'de kadınların siyasal haklarına dair bazı hususların, özellikle Türkiye'de bağımsız kadın hareketinin gelişimine ket vurduğu iddia edilen bu çetrefil konunun[90] üzerinde yeniden düşünülmesi gerektiği kanaatindeyim.

Bu hususlardan birincisi, feminist tarihyazımında Cumhuriyet reformlarının kadınlara dair kazanımların (oy hakkı dahil) kökeninin güçlü Osmanlı Kadın Hareketi'ne dayandığıdır. Bu sava karşılık, Osmanlı Kadın Hareketi'nin ne kadar örgütlü ve güçlü olduğu, sayısal ve siyasal etkisinin ne ölçekte olduğu (Kemalist ve anti-Kemalist gruplar üzerinde bir baskı grubu olup olmadığı), yani 19. yüzyılda talepleriyle Batı demokrasisini dönüştüren Süfrajet Hareketi kadar olmasa bile Rusya, Japonya ya da Hindistan'daki kadar örgütlü bir kadın hareketinden bahsedilip bahsedilemeyeceğine yönelik eleştiriler dile getirilmektedir. Cumhuriyet'in kadınlar için kazanımları ile Osmanlı Kadın Hareketi'nin bu kazanımlara etkisi arasındaki ilişkiyi temellendirmek açısından karşılaştırmalı çalışmalara ihtiyaç olduğu aşikârdır. Zira yine Osmanlı Kadın Hareketi'nin eli-

89 Zihnioğlu, 2003, 2009.

90 Zafer Toprak'a göre bu olayı, yönetimin tüm ulusu temsil edecek bir Halk Fırkası oluşturma düşüncesinden hareketle toplumu bölücü etki yaratacak isimle ortaya çıkmak isteyen Fırka'ya izin verilmemesi ve sonrasında kurulan Kadınlar Birliği'nin kapatılmasını cinsiyet sorunuyla ilişkilendirmeyerek tek parti döneminde kapatılan tek dernek olmaması şeklinde değerlendirmek gerekir.

tist ve "bir avuç paşa kızından" oluştuğuna yönelik eleştiriler açısından bakıldığında, oy hakkı mücadelesinin güçlü olduğu İngiltere'de de hem Pankhurstlerin (Christabel, Emmeline) başını çektiği *Women's Social and Political Union* (WSPU) hem de Milicent Garrett Fawcett'in öncülüğündeki *National Union of Women's Suffrage Societies* (NUWSS) gibi derneklerin de varlıklı kadınlardan oluştuğu ve bütün kadınlar için değil belli kadınlar için hak istedikleri ve bu nedenle elitist olmakla eleştirildikleri görülmektedir.[91] Elbette burada söz konusu hareketin liberal feminizm ekseninde hukuk alanında kazanımlara yoğunlaşması ve ekonomik kaygıları öncelememesi açısından "burjuva kadın hareketi"[92] adıyla sınıf temelli eleştiriye maruz kalması anlaşılır. Ancak siyasal haklar, eril siyasal alana kadınların da dahil olma talebi olarak değerlendirildiğinde, buna gösterilen direnç de ayrı bir tartışmayı hak eder.

Öte yandan bu eleştirilere rağmen hem WSPU gibi radikal yöntemler benimseyen bir süfrajet derneğinin hem de NUWSS gibi anayasal yollarla oy hakkı elde etmek için İngiltere'de en büyük 17 oy hakkı topluluğunun bir çatıda buluşmasıyla oluşturulan federasyonun oldukça örgütlü ve yaygın çalışma yaptıklarını da belirtmek gerekir. Oysa Osmanlı Kadın Hareketi'nde dikkat çekici noktalardan biri, kadınların eğitim, sosyal ve çalışma hakları daha kolay ifade bulurken siyasal haklarını dillendirmekte çekince göstermeleridir. Bu çekinceyi, II. Meşrutiyet döneminde kurulan derneklerin kuruluş bildirgelerinde ya da *Kadınlar Dünyası*'ndaki yazılarda siyasetle alâkaları ya da siyasal hak talepleri olmadığını özellikle belirtmelerinde görmek mümkündür. Bunu öncelikli olarak "insan sayılmak" ve eğitim, çalışma ve diğer sosyal hakları alabilmek için bir uyum stratejisi olarak değerlendirebiliriz. Yine Muhiddin'in Kadınlar Halk Fırkası kurma fikrinin doğuş nedenini kadınların toplumsal ve iktisadi gelişmeler için hazır olmasıyla açıklayan Muhid-

91 Bkz. Leslie Hume, *The National Union of Women's Suffrage Societies 1897-1914*, Routledge, 2016, Londra.

92 Bu minvalde Aydınlık'ın Kadınlar Halk Fırkası eleştirisi için bkz. Toprak, *a.g.e.*, 2017, s. 85-86.

din'in siyasi ihtiraslardan uzak durduklarını da vurgulaması,[93] siyasal hak talebinin Zihnioğlu'nun iddia ettiği gibi "örgütlü ve kararlı"[94] bir savunma olduğu iddiasını tartışmalı kılıyor. Bu bakımdan söz konusu dönemde hak savunucusu kadınların İngiltere'de ve Amerika'da olduğu gibi örgütlü bir siyasal hak mücadelesi yürütmediğini görüyoruz. Her ne kadar Nezihe Muhiddin'in Kadınlar Halk Fırkası ile kadınlara özgü bir parti kurma girişiminin o dönem Türkiyesi hatta bugün için bile radikal olduğunu teslim etmek gerekse de bu girişimin kendisinin beklentisinin (binlerce) de çok altında yaklaşık 500 kadının desteğiyle gerçekleştiği belirtilmelidir. Zihnioğlu, Muhiddin'in siyasal haklar savunusunun başka modellerden esinlenme yerine "özgün mücadele yöntemi" geliştirdiğini iddia etse de[95] aslında İngiltere'de Millicent Garrett Fawcett öncülüğünde kurulan Kadınların Oy Hakkı Toplulukları Ulusal Birliği'nin (*National Union of Women's Suffrage Societies*-NUWSS-1897) yaptığı gibi, anayasal yolla, Meclis'in ve hükümetin konuya dikkatini çekme stratejisini benimsediği söylenebilir.

Donna Kowal İngiltere ve Amerika'daki süfrajet hareketini karşılaştırmalı olarak ele aldığı makalesinde, kadınların siyasal hak taleplerindeki stratejilerde farklılaşmanın ve mücadelenin gücünün siyasal ortamla son derece ilintili olduğunu vurgular.[96] Kowal, İngiltere'de süfrajetlerin militanlığını İşçi Partisi bağı ve Viktorya döneminin sıkı toplumsal cinsiyet kodlarıyla anlamlandırırken Amerika'da kadınların daha uyumlu bir strateji izlediklerini belirtir.[97] Yine Leslie Hume da İngiltere'de kadınların oy hakkı tartışmalarını teşvik eden unsurun kadınların ikna kabiliyetlerinden ziyade siyasal iklim olduğunu be-

93 Zihnioğlu, *a.g.e.*, s. 128.

94 *A.g.e.*, s. 149.

95 Zihnioğlu, *a.g.e.*, s. 97, 128. Muhiddin, *Türk Kadını* (1931) kitabında süfrajet ve "Türk kadını" anlayışında kuzeni Nakiye ve Kıbrıslızade Azize, Refika ve Feride Hanımlardan etkilendiğini belirtir.

96 Donna M. Kowal, "One cause, two paths: Militant vs. adjustive strategies in the British and American women's suffrage movements", *Communication Quarterly*, cilt 48, sayı 3, 2000, s. 240-255.

97 Kowal, *a.g.e.*, s. 245.

lirtir.[98] Zira İngiltere'de süfrajetlerin mücadelesi, İngiliz parlamentosunda başta İşçi Partisi olmak üzere, liberal ve muhafazakâr partilerin kadınlara oy hakkı verilmesi konusunda desteğinin olduğu, 1870'lerde söz konusu hak talebinin neredeyse her yıl tartışıldığı ve bu bakımdan kadınların taleplerini ifade edebilecekleri uygun bir bağlamda gelişir.[99] 1920'li yıllarda kadınların siyasal haklarına dair dünyadaki durumun Mustafa Kemal tarafından takip edildiği bilinse de[100] TBMM'nin açılışından kadınlara seçme-seçilme hakkının tanındığı 1934 yılında kadar Meclis'te birkaç tartışma dışında bu konuda bir gündem maddesi olmamıştır.[101] Ayrıca bu dönemde anti-feminist bir tutumun hâkim olduğunun ve hatta feminizmin Batı özentisi bir toplumsal hastalık olarak telakki edildiğinin[102] de altı çizilmelidir. Bu siyasal ortamın Nezihe Muhiddin'in siyasal hak mücadelesinin İngiltere'de olduğu gibi destek bulmasına imkân tanımadığı ortadadır. Bu bakımdan Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemi Türkiyesi'nde bu radikallikte bir süfrajet hareketi beklemenin ne kadar adil ve mümkün olduğu tartışmalıdır.

Kadınların örgütlü siyasal hak talebinin sınırlılığına dair iddialar bir yana, Kadınlar Birliği'nin ve Nezihe Muhiddin'in siyasal hak talebi çabalarının yok sayıldığı, bastırıldığı ve yönetimle çatışmalı ilişkisi olduğuna dair iddiaların üzerinde de durmak düşünmek gerekir. Şüphesiz Muhiddin'in kadınların siyasal hakları için çabası çok kıymetlidir. Ancak bu çabanın 1930 ve 1934'te kadınlara belediye ve genel seçimlerde seçme ve seçilme hakkı tanınmasında ne kadar etkisi olduğunun ortaya çıkarılmasına ve tartışılmasına ihtiyaç vardır. Daha da önemlisi, Muhiddin'in kadın-erkek eşitliği ve feminizm anlayışı, post-Kemalist yazında eleştirilen Cumhuriyet'in Aydınlanmacı ve aynılığa dayalı yasal eşitlikçi kadın anlayışından çok da farklı de-

---

98 Hume, a.g.m., s. 24.

99 Hume, a.g.m., s. 2.

100 Toprak, *a.g.e.*, s. 155.

101 Tekeli, 1979.

102 Toprak, *a.g.e.*, 2017, s. 102.

ğildir.[103] *Kadın Yolu*'ndaki yazılarında feminist bir özgürleşmeden ziyade toplumsal ilerlemeci bir kadın anlayışı benimseyen Muhiddin, kadınların eğitilmesini iyi anne olmaları ve toplumsal ahengin korunması için destekler. Yine Mustafa Kemal'e ithaf ettiği yarı-otobiyografi ve yarı-tarihsel metinlerden oluşan ve Osmanlı döneminden itibaren kadın hareketi ve kendisinin bu hareketteki yerine dair tarihsel bilgileri paylaştığı *Türk Kadını* (1931) kitabında, İstibdat dönemi, Meşrutiyet dönemi ve Cumhuriyet döneminde kadının konumunu kıyaslayarak Kemalist reformların Türk kadınının özgürleşmesi ve ilerlemesi için kazanımlarını vurgular. Muhiddin'in kadınların çalışmasını ancak eşi çalışamadığı durumlar için gerekli görmesi, kadınların haklarını, erkek ve kadının birbirine benzemezliği çerçevesinde toplumsal ilerlemenin vazgeçilmez parçası olarak "hayat pilinin iyi işlemesi ve sosyal dengenin sağlanması"[104] ile gerekçelendirmesi de dikkat çekicidir. Aslında bu anlayışın Birinci Dalga Kadın Hareketi'ndeki kadın hakları savunusuna da hâkim olduğu düşünülürse, o kadar şaşırtıcı olmaz.[105]

Ancak Zihnioğlu, Muhiddin'in demeçlerinde ve söylevlerindeki "gür sesine" karşılık bu kitabı Mustafa Kemal'e ithaf etmesi, *Kadın Yolu* dergisinin üç sayısında kapakta Mustafa Kemal'e yer vermesi, yazılarında onun kadın inkılapçılığını ve devrimlerini övmesi, Kadınlar Birliği'nin ilk kongresinde (1927) Birliğin amacının "Cumhuriyet'in kadınlığa ait vazifelerini inkişaf ettirmek" olduğunu belirtmesini Kemalist yönetime karşı ayakta kalmak için bir savunma stratejisi ve Taha Parla'ya referansla, "Atacılık kültü - kahramana tapınma" taktiği olarak açıklar.[106] Buna ek olarak, Afet İnan'ın "Medeni Kanun mistifikasyonuna" karşı Muhiddin'in ve Türk Kadın Birliği'nin Medeni Kanun'daki eşitsizliklere "tepki çekmemek adına açık eleş-

103 Bu konuda bkz. Berrin Koyuncu-Lorasdağı, "Yasal Eşitlikçi Siyasal Hak Talepleri Ekseninde Türkiye'de Liberal Feminizmin Serencamı", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Feminizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2020, s. 386-391.

104 Nezihe Muhiddin, *Türk Kadını*, 1931, s. 7.

105 Koyuncu-Lorasdağı, a.g.m.

106 *A.g.e.*, s. 230, 232.

tiri yöneltmediklerini" iddia eder.[107] Buradan hareketle Zihnioğlu'nun *Kadınsız İnkılap* kitabında bir yandan Muhiddin Kemalistlere karşı olduğu, "sesinin gür çıktığı" ve güçlü bir mücadele yürüttüğü ve bu nedenle Kemalistlerin "yeni kadın yaratma siyasalarıyla" çeliştiği için susturulduğu[108] vurgulanırken öte yandan Muhiddin'in ayakta kalmak için eleştirisini açık dillendir(e)mediği, Mustafa Kemal'e "tapındığı" görüşlerinde çelişki bulunmaktadır.

Aslında Zihnioğlu'nun da sert biçimde eleştirdiği *Türk Kadını* kitabında Muhiddin'in Kadınlar Halk Fırkası'nın kurulmasının reddedilmesi ve 1930 yılına kadar siyasal hak mücadelesi ve yönetimle ilişkisine dair görüşünü/düşüncesini açıklıkla belirtmemesi büyük eksikliktir.[109] Bu durum belki Zihnioğlu'nun belirttiği gibi "ayakta kalma stratejisi" belki de Muhiddin'le yönetim arasında Cumhuriyet ve kadın anlayışı konusunda farklılık olmayışıyla açıklanabilir. Ancak her iki durumda da Cumhuriyet yönetimine muhalif olmayan bir kadının siyasal parti kurma girişimi ve siyasal hayatta aktif yer alma çabasının dışında resmî anlatıda da yok sayılması açıklanmaya muhtaçtır. Belki de Nezihe Muhiddin'in Türk Kadınlar Birliği'nden "tasfiyesi" ya da "susturulması" Birliğin iç mücadelesi olarak –ki bu konunun da söz konusu mücadeleye dair dinamikler açısından eleştirel bir biçimde incelenmesi gerekir– değerlendirilebilir.

Feminist tarihyazımında yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini düşündüğüm konulardan bir diğeri de kadınların seçme-seçilme hakkı elde etme süreci ve bunun arkasındaki niyete dair iddialardır. Kemalist kadın yazınına hâkim olan siyasal hakların kadınlar için Kemalist kadronun lütfu olarak sunulduğuna yönelik iddiaya karşılık, 5 Aralık 1934'te Anayasa'nın 10. ve 11. maddelerinde yapılan kanun değişikliğini öneren Başbakan İsmet İnönü'nün böyle bir niyetleri olmadığı şu sözlerinde ifa-

107 Zihnioğlu, *a.g.e.*, s. 183.

108 Zihnioğlu, *a.g.e.*, s. 234.

109 Bu bakımdan örneğin Halide Edib'in anılarını yazdığı *Turkish Ordeal* kitabında Mustafa Kemal'le anlaşmazlığını açıkça ortaya koyması önemli ipuçları sunmaktadır. Halide Edib, *The Turkish Ordeal: Being the Further Memoirs of Halide Edib*, The Century Co, New York ve Londra, 1928.

de bulur: "Bizim bugün yaptığımız bu teşebbüs, Büyük Millet Meclisi'nin ve Türk inkılâbının yıllardır güttüğü siyasetin tam bir yarımıdır... Ancak, yeni teklifimizle Türk kadınına bu hakkı bir lütuf olarak veriyoruz kanaatinde asla değiliz ve kimse bu kanaatte olmaz."[110] Ayrıca İnönü'nün konuşması, kadınlara siyasal hakların verilmesinde kadınların "gerikalmış konumlarından kurtarılması" niyeti olduğu kadar Türk kadınının Kurtuluş Savaşı'ndaki katkılarının da önemli bir faktör olduğunu da gösterir[111] ki bu durum da Türkiye'ye özgü değildir. Savaşların kadınların emeklerinin mükâfatlandırılması veya çalışma hayatına katılmaları ile kendilerini ispat etme imkânı buldukları ortamlar olmaları nedeniyle, kadınların siyasal hak talepleri elde etmeleri için uygun zemin hazırladığı söylenebilir.[112] Kadınların oy hakkı için güçlü ve örgütlü mücadelesi açısından örnek gösterilen İngiltere'de de Pankhurstlerin vatansever çabaları sayesinde –ki Emmeline Pankhurst'ün oy hakkı elde etmenin bir yolu olarak kadınları savaşta aktif rol almaları için yüreklendirdiği bilinir– oy hakkının hediye olarak verildiği de iddia edilir.[113]

Yine kadınlara siyasal hakların tanınmasıyla ilgili olarak, yerel ve genel seçimlerde oy hakkının farklı yıllarda (1930 ve 1934) ve aniden Atatürk'ün aldığı bir kararla meclise teklif edilmesi sonucu verilmesinin özel bir nedeni olması gerektiği savları üzerinde tekrar düşünmek gerekir. Öncelikle dünyada kadınların genel ve mahalli seçimlerde farklı tarihlerde kademeli olarak oy hakkı elde etmesi, Türkiye'ye özgü değildir. Danimarka'da kadınlar belediye seçimlerinde oy hakkını 1908'de elde ederken ve bunun genel seçimlerde oy hakkını elde etmede hızlandırıcı bir faktör olduğu düşünülürken genel seçimlerde oy hakkını 1915 yılında elde etmişlerdir.[114] Elbette bu nok-

110 İnan, *a.g.e.*, 1975, s. 176.

111 *A.g.e.*, s. 133.

112 Şirin Tekeli, *Feminizmi Düşünmek*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2017, s. 380.

113 Bkz. Pateman, 1980, s. 574.

114 Birte Siim ve Christina Fiig, "Democratisation of Denmark: The Inclusion of Women in Political Citizenship", *The Struggle for Female Suffrage in Europe: Voting to Become Citizens*, Brill, Leiden, 2012, s. 63.

tada altı çizilmesi gereken nokta, kadınların siyasal hak taleplerini eğitim, çalışma ya da medeni haklar kadar kolay elde edemedikleridir. Dünyada diğer ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de de eril alanda söz söyleme erkine talip olma konusunda kadınlar dirençle karşılaşmışlardır. Sonuç olarak, Türkiye'de kadınların oy hakkına dair çetrefil meselenin tek boyutlu olarak Kemalist yönetimin sunduğu ya da kadınların mücadeleyle aldığı iddialarının gözden geçirilmesi gerektiği ve bu yönde karşılaştırmalı çalışmalara ihtiyaç olduğu belirtilmelidir.

Kadın çalışmalarında post-Kemalist yazın ve İslâmcı kadın kimlik politikası

Türkiye'de kadın çalışmalarında önemli bir sorgulama konusu da erken Cumhuriyet döneminin öne çıkardığı "modern/çağdaş Türk kadını kimliği" olmuştur. Bu sorgulamayla ilintili ilk iddia, Türkiye'de çağdaşlaşma-milliyetçilik-modernleşme üçgeninde – Ayşe Kadıoğlu'nun "modern ama iffetli" olma[115] ikilemiyle özetlediği– Kemalist kadın kimliğinin kadınların birey olmalarına ve cinselliklerine ket vurduğudur. Bu eleştiri, modernleşme sürecinde Türkiye'de kadınların birey/özne olarak ele alınmaması ve bir yandan modernleşmenin evrensel olma iddiasıyla eşit yurttaşlar olarak kamusal alanda yer almaları istenirken bir yandan da milliyetçiliğin unsuru olarak milli kültürün tayışıcı ve göstergesi olarak cinsiyetsiz ve saf olmaları talebine dayandırılır.[116] Bu ikircikli durum nedeniyle Kemalist reformların kadınları geleneklerin baskısından kurtarmak yerine cinselliklerini bastırarak "yeni bir simgesel peçeye" maruz bıraktığı iddia edilir.[117]

115 Ayşe Kadıoğlu, "Cinselliğin İnkârı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler,* Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998.

116 Ayşe Durakbaşa, "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve 'Münevver Erkekler'", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998b, s. 25-50; Durakbaşa, *a.g.e.*, 2000, s. 24; Kandiyoti, *a.g.e.*, s. 18; Sancar, *a.g.e.*, 2012, s. 112-113. Bkz. Kumari Jayawardena, "Civilization Through Women's Emancipation in Turkey", *Feminism and Nationalism in the Third World*, Zed Books, Londra, 1986, s. 25-42.

117 Kandiyoti, *a.g.e.*, 2013, s. 78.

Bu iddiadan hareketle post-Kemalist yazındaki bir diğer argüman, Kemalist modernleşmenin ve uluslaşma[118] projesinin homojenleştirici ve seküler kamusal alan anlayışı nedeniyle farklı kadın kimliklerinin kamusal alanda temsiline izin vermediği ve Kürt ve İslâmcı kadın kimliklerini bastırdığıdır. Bu noktada, geleneksel/modern ayırımında İslâmı geleneksel olarak gördüğü, başörtülü kadınları edilgen ve geleneksele ait olarak tanımladığı ve kamusal alanda var olmalarına izin vermediği iddia edilerek Kemalist modernleşme/sekülerleşme sorgulanır. Post-Kemalist yazında bu iddiaları farklı perspektif ve metodolojiden savunan iki eserden bahsetmek gerekir: Nilüfer Göle'nin *Modern Mahrem* ve Aynur İlyasoğlu'nun *Örtülü Kimlik* kitapları.[119] Farklı pozisyonlardan hareket etseler de bu kitaplardaki amaç, Kemalist modernleşmenin bastırdığı iddia edilen İslâmcı kadının 1980 sonrasında kamusal alanda var olma talebiyle özne olma sürecini, cinsellik/beden/benlik/kimlik sorunsalı etrafında, Kemalizm ve Kemalist feministlerin seküler kamusal alan-kadın anlayışı eleştirisini yaparak ortaya koymaktır.[120] Her ne kadar çalışma "gerçek bir feminist perspektifle" yazılmasa ve amacı, konusu ve hareket noktası "kadın konusu" olmasa[121] da Nilüfer Göle'nin *Modern Mahrem* kitabına,

---

118 Bkz. Nilüfer Çağatay ve Yasemin Nuhoğlu Soysal, "Uluslaşma Süreci ve Feminizm Üzerine Karşılaştırmalı Düşünceler", *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995, s. 291-299.

119 Nilüfer Göle, *Modern Mahrem,* Metis Yayınları, İstanbul, 1991; Aynur İlyasoğlu, *Örtülü Kimlik,* Metis Yayınları, İstanbul, 1994. İlyasoğlu, "kadın bakış açısını" göz ardı etmesi ve özel/kamusal alan ayrımından hareket etmesi nedeniyle, *Modern Mahrem*'in feminist tartışmaların öznesi olmadığını iddia eder. Aynur İlyasoğlu, "Modern Mahrem ve Keşif Duygusu", *Birikim*, sayı 35, Mart 1992, s. 74, 76.

120 İslâmcı kadınların özne olma ve yaşam tarzlarını Göle ve İlyasoğlu'ndan farklı olarak modernite ve Türk kadın kimliğiyle karşı karşıya getirmeden yani karşılaştırma amacı gütmeden Ankara'da iki buçuk yıl süren etno-sosyolojik bir çalışmayla ele alan farklı bir bakış açısı için bkz. Ayşe Saktanber, "Becoming The 'Other' as a Muslim in Turkey: Turkish Women vs. Islamist Women", *New Perspectives on Turkey,* sayı 11, 1994, s. 99-134; Ayşe Saktanber, *Living Islam. Women, Religion & the Politicization of Culture in Turkey*, I.B. Tauris, Londra, 2002.

121 *Modern Mahrem*'e yönelik eleştirilerin temel ortak noktası, çalışmanın İslâmcı sekiz kadınla yapılan grup sohbetine dayalı sınırlı yöntemidir. *Modern Mah-*

post-Kemalist yazında –kadın çalışmalarında kimlik politikası ekseninde– dikkate değer ilgi olmuştur. Göle bu çalışmasında, toplumsal cinsiyet ilişkileri bakımından bir "medenileştirme" projesi olarak tanımladığı Kemalizmi, öngördüğü kadın kimliği açısından keskin bir dille eleştirmiştir. Göle, bir nevi Şirin Tekeli'nin Kemalist modernleşmenin kadının sembolik değerinden ve vitrin görüntüsünden faydalandığı "simgesel rol" tezini ve Kemalist dönemde kadınların aktif özne olarak görülmediği iddiasını, hem kadınların bireyselliklerine ve cinselliklerine çok az değer verildiği hem de Türkiye'de modernleşme projesi içerisinde kadınların çeşitli ikilemlere ve baskılara maruz kaldığı savıyla desteklemeye çalışır.[122] Göle'nin asıl eleştiri noktası, Kemalistlerin demokrasiden (halk egemenliği dinî değerlerin egemenliği olabileceği için) ödün vermek pahasına laikliği sahiplendiğidir.[123] Göle, 1980 sonrasında bu duruma tepki olarak geliştiğini iddia ettiği başörtülü kadınların kamusal alanda var olma talebini, laiklik/İslâm hattındaki modernleşme tartışmaları ekseninde ve Müslüman kadın öznenin oluşumu olarak değerlendirir.[124] İslâmcı kadınların örtünme taleplerini hak-temelli bir hareket olarak değerlendiren Göle, İslâmcı kadın kimliğinin Kemalist modernleşmenin evrensel söylemine karşıt olarak yerel ve "kendi modernleşmesini yapma" sürecinde geliştiğini savunmuş, kadınların bireyciliğini ortaya koymasına olanak sağlaması açısından kentli ve eğitimli başörtülü kadınları önemli bulduğunu belirtmiştir.[125]

Türkiye'de 1980'li yılların ortasından itibaren başlayan ve 1990'lı yıllarda zirveye ulaşan üniversitelerdeki başörtüsü yasa-

---

rem'e yönelik diğer eleştiriler için bkz. Sencer Ayata, "Continuity and Change in Turkish Culture: Some Critical Remarks on Modern Mahrem", *New Perspectives on Turkey*, sayı 9, 1993, s. 137-148; yönteme dair detaylı bilgi için bkz. İlyasoğlu, a.g.m., 1992, s. 74-76.

122 Göle, *a.g.e.*, s. 111.

123 Göle, *a.g.e.*, s. 90-91.

124 Göle, *a.g.e.*, s. 90-91. Benzer iddialar için bkz. İlyasoğlu, a.g.m., 1994; Ayşe Kadıoğlu, "Women's Subordination in Turkey: Is Islam Really the Villain", *Middle East Journal*, cilt 48, sayı 4, 1994, s. 645-660.

125 Göle, *a.g.e.*, 1991, s. 86.

ğına karşı, başörtülü kadın öğrencilerin üniversitede okuma ve kamusal alanda çalışma talepleri[126] etrafında gelişen kimlik politikasının merkezindeki söylem, başörtülü kadınların eğitim kurumlarına alınmamaları nedeniyle dışlandıkları, "azınlık" konumunda hissettikleri ve bölünmüş bir kimlikle yaşamaya maruz kaldıklarıdır.[127] Bu dışlanma iddiası, Sibel Eraslan'ın "İslâmcı kadınların rejim tarafından yalıtılmış ve çelik gibi bir yalnızlığa ve susturulmuşluğa itilmiştir,"[128] sözleriyle işaret ettiği Kemalist modernleşme sürecine ve laiklik ilkesine dayandırılır. İslâmcı kadınların Kemalist modernleşme projesine eleştirileri, bu projenin toptancı ve homojenleştirici olması, evrensel değerler olarak Batı değerlerini empoze etmesi ve bu doğrultuda Müslüman Osmanlı kadınının Batılı kadına dönüştürülmesi hedefi ile edilgen olduğu iddia edilen İslâmcı kadınların kamusal alandan dışlandığı ve susturulduğu yönündedir.[129] Bu eleştirilerden hareketle söz konusu yazındaki çalışmalarda, İslâmcı kadınların söz konusu dışlanmaya ve evrenselci modernleşme anlayışına tepki olarak "mağdur"luktan ("madunluk"tan) "örtülü ve alternatif[130] kamusal alanda var olma", "geleneği ve

126 Eraslan bu talepleri eğitim, istihdam, sivil toplumda örgütlenme, edebiyat ve dergi yazarlığı ve yayıncılığı, siyasal parti çalışmaları olarak varoluş ve görünür olma mücadelesi için geliştirilen siyasal talepler olarak değerlendirir. Sibel Eraslan, "İslâmcı Kadının Siyasette Zaman Algısı Üzerine", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 820.

127 Başörtülü öğrencilerin yaşadığı zorlukları ele almayı hedefleyen çalışmalar için bkz. Cihan Aktaş, *Tesettür ve Toplum*, Nehir Yayınları, İstanbul; *Türbanın Yeniden İcadı*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2006, s. xii, xix.

128 Sibel Erarslan, "Uğultular... Siluetler...", *90'larda Türkiye'de Feminizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s. 245. Benzer "susturulmuşluk" ifadesi Ramazanoğlu tarafından da dile getirilmiştir. Yıldız Ramazanoğlu, "Cumhuriyet'in Dindar Kadınları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 806.

129 Bu iddialar için bkz. Cihan Aktaş, *Bacı'dan Bayan'a: İslâmcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 209; Ramazanoğlu, a.g.m., s. 804.

130 Kamusal alanda İslâmcı kadın kimliği ve bu kimlik politikasının parametrelerini İslâmcı kadın dergileri üzerinden detaylı olarak ele alan çalışma için bkz. Alankuş Kural, a.g.m., s. 5-44. İslâmcı kadın hareketini yine İslâmcı kadın dergilerine odaklanarak irdeleyen çalışmalar için bkz. Feride Acar, "Türkiye'de İslâmcı Hareket ve Kadın: Kadın Dergileri ve Bir Grup Üniversite Öğrencisi Üzerine Bir İnceleme", *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Ka-*

moderni yeniden üretme" ve "kendi modernleşmesini/otantik ve yerel modernleşmeyi yapma" talepleri dillendirilmiş, İslâmcı kadınların "pasif, edilgen ve boyun eğen" kadınlar olmadıkları vurgulanmıştır.[131] Bu doğrultuda da İslâmcı kadın politikasının post-Kemalist hatta anti-Kemalist pozisyonlarıyla belirginleştiği iddia edilmiştir.[132]

Fatma Barbarosoğlu'nun "sembolik düello"[133] olarak adlandırdığı bu temel çatışma noktası, kamusal alanda başörtüsüyle var olma ve alternatif özgürleşme talebinin Kemalist kadınlar için Türkiye Cumhuriyeti'nin laik niteliğine ve Kemalist reformların en önde gelen kazanımlarından biri olan "kadın özgürlüğüne" en büyük tehdit olduğu düşünülürken,[134] İslâmcı kadınlar için politik özne olma ve özgürleşmenin temel taşı olarak görülmesidir. Cihan Aktaş, başörtülü kadınların modern/geleneksel, Doğulu/Batılı, evde/kamuda olmanın ötesinde "yenilikçi, devrimci, protest, aydın ve ataerkil ve tüketici kültürü eleştiren bir konuma/imkâna ve alternatif kamusallıklar, hayat tarzları ve alternatif üretim alanları açısından önemli bir potansiyele sahip olduklarını, bu potansiyelin 1980'li yıllarda başörtülü kadınların Batı uygarlığını dayatan "sahte bir aidiyet duygusu ve yapay bir kimliğe" karşı, "organik, sahici ve varoluşlarını anlamlandıran bir aidiyet ve kimlik" mücadelesinde gerçekleştiğini iddia eder.[135] Aktaş, bu mücadelenin başörtüsünün kadınların kör inançlarının, erkeklere bağımlılığının ve evlere kapanmasının başlıca sebebi olduğunu savunan "Jakoben modernleşmecilere", İslâmcı kadınları edilgen ola-

---

dınlar, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990, s. 79-100. Türkiye'de başörtüsü yasağı ve buna dair detaylı bilgi için bkz. Aktaş, *a.g.e.*, 2006.

131 Cihan Aktaş, Yıldız Ramazanoğlu, Nazife Şişman, Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, Halime Toros, Sibel Eraslan, Hidayet Şefkatli Tuksal'ın çalışmalarına referans verilmektedir.

132 Kadıoğlu, a.g.m., 1994, s. 648.

133 Fatma Barbarosoğlu, *Kamusal Alanda Başörtülüler*, Profil Kitap, İstanbul, 2015, s. 27.

134 Saktanber ve Çorbacıoğlu'nun "başörtüsü şüpheciliği" olarak adlandırdığı ve iki grup arasında güvensizliğe neden olan durum için bkz. Saktanber ve Çorbacıoğlu, 2008, a.g.m., s. 520.

135 Aktaş, 2005; Aktaş, *a.g.e.*, 2006, s. xix, 250, 350.

rak gören ve "kendileri adına konuşma ve vesayet etme hakkına sahip çıkan Kemalist kadınlara"[136] ve İslâmcı kadınların geleneksel konumlarının korunmasını sürdürmek isteyen Müslüman erkeklere karşı ortaya çıktığını belirtir.[137] Bu bakımdan İslâmcı kadın kimliği, hem modern seküler Türk kadını hem de geleneksel Türk/Anadolu kadın kimliğine karşıtlık üzerinden kurulmuştur ve ötekileri Kemalist ve feminist kadınlardır.[138] Böylece, laiklik ve modernleşmenin kadınların özgürleşmesinin önündeki engeller olduğunu savunan bu kadınlar, o yıllara kadar Kemalist reformların kadınları özgürleştireceğine dair kadın hakları anlatısını reddetmişlerdir. Bu reddetme, "antidemokratik ve irrasyonel bir modernleşme yorumuyla kamusal hayatın bütününe tahakküm etme iddiasıyla" birlik ve bütünlük adına kültürel farklılıkların eritilmesi, dinin özel alana sıkıştırılması[139] ve bu birlik ve bütünlüğü temsil eden "Cumhuriyet kadını" imajına karşı kamusal alanın yeniden tanımlanarak "Cumhuriyet kadınları" çoğulculuğunu[140] barındırması talebine dayanır. İslâmcı kadınların Kemalist/Batı modenleşmesi ve kadın özgürleşmesine alternatif olarak önerdikleri Cumhuriyet kadınları çoğulculuğu beklentileri/vaatlerinin ne derece gerçekleştiği ve demokratikleşmeye katkıda bulunduğu tartışmalıdır.

Post-Kemalist yazının İslâmcı kimlik kadın siyaseti açısından İslâmcı kadınların Kemalist modernleşmenin laiklik anlayışı nedeniyle özgürleşemedikleri ve "kendi alternatif modernleşmelerini gerçekleştirip" kamusal alanda başörtüsüyle var

136 Aktaş, *a.g.e.*, 2001, s. x.

137 *A.g.e.*, s. 14, 211. Aktaş burada hem başörtüsü tartışmalarının kamusal alanda vasiliklerine soyunan erkekler tarafından yapılmasına hem de Refah Partisi örneğinden hareketle, seksenli yıllarda partileri için çalışan kadınlara karar mekanizmalarında yer verilmemesini eleştirir. *A.g.e.*, s. 17-18.

138 Alankuş Kural, a.g.m., s. 21, 28-29; Yakın Ertürk, "Turkey's Modern Paradoxes: Identity Politics, Women's Agency, and Universal Rights", *Global Feminism: Transnational Women's Activism, Organizing, and Human Rights,* New York Üniversitesi Yayınları, New York ve Londra, 2006, s. 96; Ramazanoğlu, a.g.m., s. 806.

139 Aktaş, *a.g.e.*, 2001, s. 209.

140 Ramazanoğlu, a.g.m., s. 812.

olarak özne/birey olma ve özgürleşme potansiyeline sahip olduklarıiddiasının gözden geçirilmesi gerektiğini düşünüyorum. Burada kritik soru, Kemalist modernleşme tarafından bastırıldıkları ve kamusal alandan dışlandıkları için "özgürleşemeyen" İslâmcı kadınların 2008 yılından itibaren başörtüleriyle kamusal alanda var olarak ve kendi otantik modernleşmeleri ile özgürleşip özgürleşemedikleridir. Meltem Ahıska'nın belirttiği gibi, kamusal alanda güvenli bir biçimde bulunmanın teminatı olan başörtüsü, aynı zamanda, başörtülü kadınların ev içindeki ilişkilerindeki eşitsizliği örtmeye devam ederek[141] eleştirdikleri Kemalist kadın kimliği ile örtüşmüyor mu? Dahası başörtüsüyle kamusal alana girişi engellendiği için özgürleşemediği iddia edilen başörtülü kadınların bugün kamusal hayata katılımlarının kendilerini gerçekten özgürleştirip özgürleştirmediğinin de eleştirel biçimde sorgulanması gerekmektedir. Bu sorgulamayı yapan çalışmalardan biri, Zehra Yılmaz'ın *Dişil Dindarlık* kitabıdır.[142] İslâmcı kadınların kamusal hayatta deneyimlerine odaklanan Yılmaz, kamusal alanda daha fazla görünür olsalar da bu görünürlüğün sınırlarının "ailenin devamı" ile belirlendiğini ve İslâmcı kadınların bu görünürlüklerinin erkeklerle siyasal hayatta eşit koşullar sağlamaktan ziyade farklılığa vurgu nedeniyle cinsiyetçi bir ayırımı meşrulaştırdığını öne sürer.[143]

Ne yazık ki İslâmcı kadın hareketi, örtünme ya da başörtüsü özgürlüğü meselesinde sıkışıp kalmıştır. Aslında Dilek Cindoğlu ve Gizem Zencirci'nin belirttiği gibi, 1990'larda demokratik hak talebi olarak ortaya konan başörtüsü özgürlüğünün özneleri olan kadınların bugün "eş statüsünde" pasifleştirildiğini ve demokrasiye katkı sunma potansiyellerini gerçekleştiremediklerini söylemek mümkündür.[144] 1980'lere kadar bastırıldığı iddia edilen ve 1990'lı yıllarda yükselen İslâmcı kadın hareketinin 2010'lu yıllarda hem eril iktidar ilişkilerini hem de

141 Meltem Ahıska, "Kimlik Kavramı Üstüne Fragmanlar", *Defter*, sayı 27, 1996, s. 19.

142 Zehra Yılmaz, *Dişil Dindarlık: İslâmcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.

143 *A.g.e.*, s. 250-251.

144 Cindoğdu ve Zencirci, a.g.m., s. 801.

baskın ailecilik veya aile içinde kadın anlayışını sorgulamada sınırlı kaldıkları görülür. Özellikle AKP'nin 2011 yılından itibaren anti-feminist ve "aile-odaklı" kadın anlayışı ile "yerli ve milli kadın hakları" söylemi altında İslâmcı kadınların özne olma iddialarının gölgelendiği, İslâmcı kadın hareketinin cılızlaştığı ve bireysel çabalar dışında kontrol altına alındığı iddia edilebilir ki bu durumu sadece Kemalist modernleşme ile açıklamak güç görünüyor. Bu durumda Kemalist modernleşme sürecinde kadınların araçsallaştırdıldığı argümanı gibi İslâmcı hareketin "başörtüsü mağduriyetini" araçsallaştırdığı ve iktidarını sağlamlaştırdıktan sonra bu kadınların yaşadığı diğer mağduriyetleri (şiddet, istihdam vb.) görmezden geldiği iddia edilebilir mi?

Bu noktada İslâmcı kadın hareketinden bahsederken homojen bir gruptan söz edilmemesi gerektiğini ve içinde başörtüsü çerçevesinde bir kimlik geliştirmenin ve farklılığı sadece başörtüsüne indirgemenin sınırlılığına dikkat çeken bir grup kadın olduğuna da dikkat çekmek gerekir.[145] Son günlerde ailenin birliğini tehdit ettiği, insanları cinsiyetsizleştirdiği[146] ve LGBTİ'yi teşvik ettiği iddialarıyla İslâmcı kesim tarafından şiddetle eleştirilen İstanbul Sözleşmesi'ne dair tartışmalar, her ne kadar söz konusu çevrelerde siyasi bir kavga temelinde kadınları araçsallaştırsa da İslâmcı kadın hareketinde farklılaşmaya dair ipuçları sunabilir. AKP'yle organik bağı olan ve aslında tartışmanın odağındaki KADEM'den Aile ve Sosyal Araştırmalar

145 Bkz. Balçiçek İlter, "Feminist Aktivist Berrin Sönmez Habertürk'e Konuştu", *Habertürk*, 23 Mayıs 2016, https://www.haberturk.com/gundem/haber/1243350-feminist-aktivist-berrin-sonmez-haberturke-konustu. Berrin Sönmez, "Sevgili kadınlar, başörtüsü yasaklarını kaldırmak için devlete karşı verdiğimiz mücadelenin on katını, bin katını Müslüman erkelere ve İslâm alimlerine, din kurumlarına karşı vermeliyiz ki, hakkımız olan özgürlüğe kavuşalım," diyerek dindeki eril hegemonyayı sorgulamaya davet eder. Berrin Sönmez, "Kadın Özgürlüğü Kadınların Cumasında Saklı", *Gazete Duvar*, 29 Nisan 2017, https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2017/04/29/kadin-ozgurlugu-kadinlarin-cumasinda-sakli/; Barbarosoğlu, *a.g.e.*, s. 74.

146 Figen Şaştım'ın bu yöndeki iddiaları için bkz. "Avukat Figen Şaştım: İstanbul Sözleşmesi İptal Edilmeli", *Yeni Akit*, 7 Ağustos 2020, https://www.yeniakit.com.tr/haber/avukat-figen-sastim-istanbul-sozlesmesi-iptal-edilmeli-1354167.html

Platformu altında toplanan diğer İslâmcı kadın derneklerine kadar pek çok kadının İstanbul Sözleşmesi'ne sahip çıkmaları dikkate değerdir. İstanbul Sözleşmesi'nin Batı kökenli olduğunu vurgulayan ve "yerli ve milli"[147] bir şiddet yasası çıkarılmasını öneren İstanbul Sözleşmesi Çalışma Platformu Sözcüsü Figen Şaştım'ı eleştiren Ayşe Böhürler'in başörtüsü yasağı ile ilgili Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne başvuruyu destekleyen bu kesimin İstanbul Sözleşmesi'ne karşı çıkmalarının şaşırtıcı olduğunu vurgulaması, kadın hakları açısından uluslararası/evrensel değerlerin gerekliliğini destekler niteliktedir. Bunu Böhürler'in de içinde yer aldığı Aile ve Sosyal Araştırmalar Platformu'nun (ASAP) şu ifadeleri de açıkça göstermektedir: "Son günlerde İstanbul Sözleşmesi üzerinden gerçekleşen tartışmalar amacını hayli aşmış durumda. Sözleşme ne bütün kötülüklerin anasıdır, ne de tek başına şiddet sorununu çözebilecek kabiliyettedir. Ancak kadınlara yönelik şiddetle mücadelede önemli bir adım, bir 'dur' çağrısıdır, bir kararlılık göstergesidir. Bugüne kadar öldürülmüş binlerce kadına bir vefa, şiddet gören kadınlara uluslararası hukuk açısından bir teminattır..."[148]

Bütün bu çabaların kifayetsiz kalmış olması, hem İslâmcı kadın hareketinin cılızlığını göstermiş hem de post-Kemalist modernist feminist hareketin İslâmcı kadın kimlik politikası ile özgürleşme ve çoğulculuk sağlanacağı beklentisinin aksine feministlerin mücadeleleri ile elde edilen kazanımların son yıllarda oluşan anti-feminist siyasal ortamda gerileme tehdidiyle Türkiye'de kadın haklarının akıbeti konusunda çekincelere neden olmuştur. Bu da post-Kemalist yazında Türkiye'de kadınların özgürleşmesinin önündeki engel olarak Kemalizm ve reformları olduğu iddiasını yeniden gözden geçirmeyi ve bu sorunun kökenini farklı dönemleri ve yapısal eşitsizlikleri de dikkate alarak değerlendirmeyi gerekli kılar.

---

147 "Ilahiyatçılarla Rapor Hazırlayan Platform: İstanbul Sözleşmesi Üçüncü Cinsin Oluşmasına Öncülük Ediyor", *Birgün*, 7 Ağustos 2020, https://www.birgun.net/haber/ilahiyatcilarla-rapor-hazirlayan-platform-istanbul-sozlesmesi-ucuncu-cinsin-olusmasina-onculuk-ediyor-311094

148 "İstanbul Sözleşmesi Nedir? Ne Değildir?", *Aile ve Sosyal Araştırmalar Platformu*, https://www.asaplatformu.org/managed-it-services

Sonuç yerine: Kadın çalışmalarında post-Kemalizmin açmazları üzerine öneriler, arayışlar

Post-Kemalizmin kadın çalışmalarında izdüşümünü 1980 sonrası feminist tarihyazımı ve İslâmcı kadın kimlik politikası üzerinden ele almayı hedefleyen bu çalışmada, post-Kemalist yazının üç açıdan yeniden düşünülmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Birincisi, Türkiye'de feminist tarihyazımının Kemalizme ilişkin en temel çatışma konularından biri olan kadınların siyasal hakların Cumhuriyet elitleri tarafından verildi/kadınların mücadelesi ile elde edildi ekseninden çıkarılarak, John Markoff'un (2003) da belirttiği gibi, bu sürecin var olan siyasal iklim, Parlamentonun tutumu, kadın hareketinin köken aldığı gelenek gibi çoklu faktörle ve karşılaştırmalı olarak irdelenmesine ihtiyaç olduğudur. Bu bir yandan Türkiye'de süfrajet hareketin etkisi/niteliği/büyüklüğü bir yandan da kadınların siyasal hakları elde edişine dair niyetin simgesel ve sürecin özgünlüğü sorgulanmasına dair incelemelere de ışık tutacaktır.

Post-Kemalist yazında tekrar gözden geçirilmesi gereken ikinci konu, Kemalizmin kadınları araçsallaştırarak patriarkal ilişkileri değiştirmemesi nedeniyle Türkiye'de demokratikleşmenin ve kadın özgürlüğünün önüne ket vurulduğu tezidir. Bu argüman, post-Kemalizmin etkin olduğu 2000'li yıllarda toplumsal cinsiyet eşitliğine inanmayan ve onun yerine toplumsal cinsiyet adaleti öneren Adalet ve Kalkınma Partisi hükümeti tarafından kadınların aile içine hapsedildiği, cinselliklerinin denetim altında tutulduğu ve kadın haklarını araçsallaştırdığı bir dönemde ne kadar özgür olabildikleri sorusuyla tehdit altındadır. Nitekim 1945-1965 yılları arasında Türkiye'de kadınların konumunu inceleyen Serpil Sancar, "kurucu Cumhuriyet" (1923-1935) ve "çok-partili Cumhuriyet" (1945-1965) dönemlerinde modern Türk kadını tasavvuruna yönelik modern eş ve ev kadınları yaratma isteğinde süreklilik olduğunu savunur.[149] Bu doğrultuda, 1923'ten itibaren Cumhuriyetçi patriarkadan 2000'li yıllarda neo-liberal muha-

149 Serpil Sancar ile yapılan görüşme, 10 Ocak 2019; Serpil Sancar, *a.g.e.*, 2012.

fazakâr patriarkaya gelinen noktada kadınların özgürleş(e)meme sorununun tek sorumlusu olarak Kemalist reformları görmenin ne kadar açıklayıcı olduğu sorusunu, toplumdaki patriarkal yapının feodal ekonomik kökenleri üzerinden değerlendirmek gerekir.

Üçüncüsü, kadın çalışmalarında post-modern paradigma etkisindeki İslâmcı kadın kimlik politikasının kültür ekseninde çoğulculuk ve demokratikleşme iddialarının yeniden gözden geçirilmesi elzemdir. Kemalizmin kadın kimliğini homojenleştirici ve baskıcı olmakla eleştiren İslâmcı kadın kimliğinin yine hegemonik siyasal iktidar tarafından empoze edilen kendi içinde sabit bir kimlikle ne kadar "özgürleşeceği" tartışılmalıdır.[150] Aslında Kandiyoti'nin dikkat çektiği gibi, kadınları rehin alan –Kemalist, milliyetçi ya da İslâmcı olabilir– bütün kimlikler, kadınların özgürlüğü açısından ciddi tehdit oluştururlar.[151] Türkiye'de post-modern feminist paradigma, neo-muhafazakâr İslâmcı eril düşüncenin hâkimiyetine uygun zemin hazırlayarak, ironik biçimde anti-Kemalist anti-feminist bir hegemonya ile karşı karşıya kalmıştır. Zira Handan Koç, 2000'li yıllardan itibaren neo-liberalizm ve kimlik talepleri etkisinde laiklik tartışmalarının feminizme yaramadığını, anti-Kemalist baskı altında muhafazakâr İslâmcı kadın anlayışına eleştirilerinin sınırlı kaldığını ifade eder.[152]

Feminizm ve post-modernizm, Batı Aydınlanması ve modernitenin büyük anlatılarını eleştirmesi bakımından örtüşseler de Seyla Benhabib'in ifade ettiği gibi, bu örtüşme "huzursuz bir ittifak" olmuştur.[153] Bu huzursuz örtüşmeyi kimlik politikası bağlamında ele alan Susan Hekman, kimlik politikalarındaki en büyük tehlikenin, hedeflediği çoğulculuk ve farklılık yerine

---

150 Postmodernizm, feminizm ve kimlik konusunda eleştirel bir bakış açısı için bkz. Susan Hekman, "Beyond Identity: Feminism, Identity and Identity Politics", *Feminist Theory*, cilt 1, sayı 3, 2000, s. 289-308.

151 Deniz Kandiyoti, "Identity and Its Discontents: Women and the Nation", *Millennium: Journal of International Studies*, cilt 20, sayı 3, 1991, s. 429-443.

152 Koç, a.g.m., s. 350-353.

153 Seyla Benhabib, "Feminizm ve Postmodernizm: Huzursuz Bir İttifak", *Çatışan Feminizmler*, Metis Yayınları, İstanbul, 2006, s. 25-43.

çoğunluk ve birlik ile sonuçlanması olduğuna dikkat çeker.[154] Bu bakımdan İslâmcı kimlik politikasıyla "susturulan sesler"e kendini ifade etme olanağı sunulacağı beklentisinin çoğulculuk değil çoğunluk, demokratikleşme değil otoriterleşme şeklinde ifade bulması, Türkiye'de kadın meselesi açısından "bitmeyen vesayet" sorununun kökenine dair soru işaretleri doğurmuştur. Bu bakımdan Zafer Toprak'ın "Türkiye'de kadın çalışmaları her ne kadar 1980'li yıllarda bir ivme kazanmışsa da postmodernist anlayışın kadın çalışmalarını törpülediğini söyleyebiliriz," eleştirisine katılmamak mümkün değil. Kadın çalışmaları açısından da bu çoğulculuk beklentisinin kadın meselesini tartışma noktasında "bölünme" ve "parçalanmışlık" getirdiği aşikârdır. Kerestecioğlu ve Özman, AKP döneminde kadın araştırmaları merkezlerinde önemli bir artış olduğunu ancak bu merkezlerin politik otoritelerle bağlantılı hareket ettiğini ve feminist kaygı taşımadığını, bu merkezlerin temel misyonunun kadınların özel alanda geleneksel rollerine vurgu yaparak ve aile ile özdeşleştirerek muhafazakâr-neoliberal söylemi üretme olduğunu belirtirler.[155]

Peki bugün neo-liberal (ekonomik kaygıları ve pazar ekonomisi mantalitesini önceleyen) ve neo-muhafazakâr (aile-odaklı ve din-temelli) toplumsal cinsiyet rejimine maruz kalan Türkiye'de kadın çalışmaları nereye gitmeli? "Toplumsal cinsiyet eşitliği" kavramından "aile temelli toplumsal cinsiyet adaleti"ne geçişle kadın mücadelesi nasıl şekillenecek? Özel alanda bulunmaları teşvik edilen ve geleneksel rolleri olarak "bakım sağlayan kişiler" olarak tanımlanan kadınlara dair çalışmalar nasıl yön bulacak? Bu sorulara yanıt bulabilmek için bugün kadın çalışmalarının üzerine kafa yorması gereken birincil mesele, son on yıldaki AKP hükümetinin kadın konusunda anti-feminist tutumları ve özcü "fıtrat" vurgusu ile feministlerin 1990'lı yılların ortasından 2000'li yılların başlarına kadarki süreçteki çabaları sonucunda ulaşılan kadının insan hakları söyleminden kadının İslâm içindeki hakları anlayışına gidişin

154 Hekman, a.g.m., s. 294.

155 Özkan-Kerestecioğlu ve Özman, a.g.m., s. 198.

nasıl durdurulacağıdır ki İstanbul Sözleşmesi'nden atılan geri adım ciddi tehlike olduğuna işaret etmektedir. Zira post-Kemalist yazında belirtildiği gibi, İslâmcı kadınların çabaları bireysel özgürleşme için önemliyse de bugün gelinen nokta, evrensel haklar ve eşitlik yerine dinî değerler üzerinden özgürleşme söyleminin sınırlarını açıkça ifşa etmiştir. Bu bakımdan Nilüfer Göle'nin bu kadınların İslâmi siyaset için politize olmalarının kendilerini güçlendirdiği tezi, bugün aynı politikanın kendilerini hapsettiği argümanıyla yeniden düşünülmelidir. Feride Acar'ın ifade ettiği gibi, kendi özgürleşmesini gerçekleştirme potansiyeline sahip bazı İslâmcı kadınlar için en büyük handikap, yine bugünkü neo-muhafazakâr AKP hükümeti ve kadın politikaları olmuştur.[156] Aslında tam da bu nedenle, İslâmcı kadın hareketi içinde kendini feminist olarak tanımlayan kadınlar, kadın-erkek eşitliğini reddederek toplumsal cinsiyet adaleti kavramını öne çıkaran AKP'yi eleştirmektedirler.[157] Ama bu kadınlardan ziyade hükümetin kadın söylemini temsil eden ve yaygınlaştırmayı misyon edinen KADEM'in hegemonyası belirleyici görünmektedir. Daha da vahimi, KADEM'i feminist olmakla itham ederek sert bir şekilde eleştiren İslâmcı kadınların (ve erkeklerin) ortaya çıkmasıdır. Bu eleştirilerden en serti *Milli Gazete*'de aile ve kadın konusunda yazıları olan Sema Maraşlı'nın "ailenin bütünlüğüne zarar veren faaliyetleriyle AK Parti'nin sonunu yine AK Partili kadınların kurduğu KADEM'in

156 Feride Acar ile yapılan görüşme, 8 Ocak 2019.

157 Berrin Sönmez, Kur'an'a referansla, İslâm'da kadın-erkek eşitliğinin vurgulandığını iddia ederek fıtrat üzerinden bu eşitliğin reddedilmesine şiddetle karşı çıkar. Berrin Sönmez, "Fıtrat Nedir? Eşitlik Fıtrata Aykırı mı?", *Gazete Duvar*, 7 Mart 2019, https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2019/03/07/fitrat-nedir-esitlik-fitrata-aykiri-mi/. Bu konuda diğer yazıları için bkz. Berrin Sönmez, "Bilim Din Politika Fark Etmez Ataerki Her Yerde Dipdiri", *Gazete Duvar*, 10 Aralık 2016, https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2016/12/10/bilim-din-politika-fark-etmez-ataerki-her-yerde-dipdiri/; Berrin Sönmez, "Aile Bahane Ama Emeller Şahane Değil", *Gazete Duvar*, 2 Mayıs 2019, https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2019/05/02/aile-bahane-ama-emeller-sahane-degil/; Berrin Sönmez, "Kavvam Yönetme Yetkisi Değil Ekonomik Eşitsizlik İlanı", *Gazete Duvar*, 7 Mayıs 2019, https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2019/05/07/kavvam-yonetme-yetkisi-degil-ekonomik-esitsizlik-ilani/

feministlerinin" getireceği iddiasıdır.[158] Maraşlı, Milli Eğitim Bakanlığı'nın "Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Projesi"nin fıtrata aykırı olduğunu, toplumsal cinsiyet çalışmalarının sonucunda eşcinselliğin arttığını iddia etmiş,[159] İstanbul Sözleşmesi'nin de eşcinsellik sözleşmesi olduğunu[160] ve aileye vurulan bir darbe olarak değerlendirdiğini, hatta devlete yapılan darbeyle eşdeğer olduğunu savunmuştu.[161] Bu noktada Türkiye'de kadın çalışmalarının kadınların eşitlik ve özgürlük sorunsalını Kemalist reformlar ve arkasındaki niyeti sorgulamaktan öteye geçerek bugün kadınların muhafazakâr-İslâmcı kıskaçtaki özgürleşmelerinin yollarını araması gerekmektedir. Buradan hareketle kadın çalışmaları alanında üzerinde düşünülmesi gereken bir başka mesele, neo-muhafazakâr İslâmcı eril düşüncenin hâkim olduğu bugünkü siyasal bağlamda İslâm-Kemalizm dikotomisinden uzaklaşarak ve İslâm düşmanlığı yapmadan İslâmcı kadın hareketini eleştirel bir biçimde ele almanın yollarını aramaktır. Son bir nokta da kadın çalışmalarında belki şu anda daha marjinal konumda kalmış Kemalist modernist paradigma içinden uzlaşmaz ve radikal seslerin de kadınlara dair hiçbir meselede başörtülü kadınlarla iş birliğinde bulunmama konusundaki tavizsizliği de sorgulanmalıdır. Zira bu tavırlarıyla çağdaşlık adına özgürlüklerin ve kadın sorunlarının ortaklaşa ve da-

158 KADEM Başkanı Saliha Okur Gümrükçüoğlu 11 Temmuz 2019'da bir basın açıklaması yaparak kendilerini feminizme göre konumlandırmadıklarını, eşcinselliği yaradılışa aykırı ve sapkınlık olarak gördüklerini ve bununla mücadele ettiklerini, toplumsal cinsiyetten kastettiklerinin kadın ve erkeğin toplumsal rollerine ve sorumluluklarına uygun olarak hareket etmesi olduğunu belirtmiştir.

KADEM'in Batı yanlısı olduğu ve Batı tarafından finanse edildiği, aileye zarar verdiği eleştirileriyle KADEM projelerinin durdurulması gerektiği *Yeni Şafak* yazarı Yusuf Kaplan tarafından da dile getirilmişti.

159 "Yazar Sema Maraşlı: Cinsiyet Eşitliği Projesi Fıtrata Aykırı", *Milli Gazete*, 3 Ocak 2019, https://www.milligazete.com.tr/haber/1774836/yazar-sema-marasli-cinsiyet-esitligi-projesi-fitrata-aykiri

160 Onur Şehmus Şahin, "Aile Yıkılıyor Eşcinseller Korunuyor", *Milli Gazete*, 20 Ocak 2020, https://www.milligazete.com.tr/haber/3600480/aile-yikiliyor-escinseller-korunuyor

161 "Maraşlı: İstanbul Sözleşmesi ve 6284 Sayılı Yasa Aileyi Korumuyor", *Milli Gazete*, 30 Kasım 2019, https://www.milligazete.com.tr/haber/3395581/marasli-istanbul-sozlesmesi-ve-6284-sayili-yasa-aileyi-korumuyor

yanışma içinde çözülmesi olanağının da kısıtlanması tuzağıyla karşı karşıya kalmaktadırlar. Ayşe Saktanber ve Gül Çorbacıoğlu'nun dikkat çektiği gibi, başörtüsünü destekleyenler ve karşı olanlar arasındaki toplumsal ve siyasal güvensizlik sorununu aşmak için karşılıklı diyalog ve güveni tesis edecek kadınlara ihtiyaç olduğunu belirtmek gerekir.[162]

Kadınların özgürleşmesi için vurgulanması gereken ikinci nokta, kadın hakları konusunda seküler evrensel değerlerin kritik rolüdür. 1990'lı yılların ortasından 2011'e kadarki dönemde, Türkiye'de uluslararası toplumsal cinsiyet rejimine dahil olmanın getirdiği ivmeyle, kadın hareketi sivil toplum örgütleriyle tabana yayılmış ve farklı kadın kimliklerinin evrensel normlar çerçevesinde bir araya gelerek kadınlara dair sorunları tartışma imkânı yaratmıştır. Bu değerlerden özellikle 2011 yılından sonra "Türk toplumu ve aile değerleriyle" uyuşmadığı bahanesiyle geriye gidiş, Türkiye'de kadın hakları ve toplumsal cinsiyet eşitliği açısından sorunlu bir dönemeçte olduğumuza işaret ediyor.[163] Yükseköğretim Kurulu'nun akademide kadın çalışmaları ve sorunları komisyonunca hazırlanan toplumsal cinsiyet eşitliği tutum belgesindeki "toplumsal cinsiyet" kavramının toplumun değerleriyle bağdaşmadığı bahanesiyle belgeyi kaldırma kararı alması (20 Şubat 2019) ve kadın çalışmalarındaki derslerin içeriğinden toplumsal cinsiyet eşitliğinin çıkarılarak yerine "adalet-temelli kadın çalışmaları"nın yerleştirileceğini belirtmesi, toplumsal cinsiyet eşitliği anlayışından ciddi bir geriye gidişin göstergesidir. Bu noktada, Türkiye'de kadınların patriarkal ikincillikle mücadelede ve bireysel özgürleşmelerini mümkün kılacak temel hakların garanti altına alınmasında seküler evrensel hakların öneminin altını çizmek gerekir ki İstanbul Sözleşmesi'nden Türkiye'nin çekilmesine karşı İslâmcı bazı kadınların tepkisi de bu öneme işaret eder.

---

162 Ayşe Saktanber ve Gül Çorbacıoğlu, "Veiling and Headscarf-Skepticism in Turkey". *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society*, cilt 15, sayı 4, 2008, s. 514-538.

163 Bu konuda bkz. Koyuncu ve Özman, a.g.m., s. 728-753.

Bütün bu değerlendirmeler sonucunda bundan sonra kadın çalışmalarında üzerinde odaklanılması gereken temel soru, 1945-1980 arasındaki dönemde kadın haklarına dair bir değişimin neden mümkün olmadığıdır. Post-Kemalist kadın çalışmaları yazınına hâkim olan dönemselleştirmede I. Meşrutiyet'ten 1935'e kadarki dönemi Birinci Dalga Feminizm olarak ele alıp Kemalist dönemde bağımsız kadın hareketinin sonlandırıldığı ve 1945'ten 1980'e kadarki dönemde "kadınların bütün haklarını elde ettiği yanılgısıyla" hak aramaktan vazgeçmesi üzerine Cumhuriyetçi patriarkanın sürdüğü ve 1980 sonrası dönemde kadınların hâlâ özgürleşmediği ve bunun sorumlusunun Kemalist dönemdeki kadın hakları anlayışı olduğu savının bu açıdan yeniden ele alınması gerektiğini ileri sürüyorum. Kadın çalışmalarındaki dönemselleştirmelerde, erken Cumhuriyet döneminden (1923-1945) sonra 1960-1970'lerde İslâmcı ve sol hareket içerisinde feminist taleplerin dillendirildiği ama bu çabaların Cumhuriyetçi patriarkanın sınırları içerisinde kaldığı[164] ve 1980'lerde bağımsız feminist hareketin geliştiği vurgulanmaktadır. Peki 1945-1980 arasındaki dönemde kadınların bu çabaları neden sınırlı kaldı? Bu sorunun yanıtlanması açısından Serpil Sancar'ın Türkiye'de 1945-1965 arası dönemde gazeteler üzerinden kadın haklarına odaklandığı *Türk Modernleşmesi'nin Cinsiyeti* kitabı önemli bir adımdır. Sancar bu çalışmasında, daha önce de belirtildiği gibi, Kemalist Cumhuriyet dönem ve takip eden çok partili Cumhuriyet döneminde, modern eş ve ev kadını olarak Türk kadını yaratma isteğinde süreklilik olduğunu vurgular.[165] Bu da Türkiye'de kadın çalışmalarında 1945-1980 arası dönemde kadın hakları, kadın özgürleşmesi ve toplumsal cinsiyet eşitliği açılarından karşılaştırmalı olarak ve ulusal/uluslararası bağlamda ele alan çalışmalara ihtiyaç olduğuna işaret ediyor.

Bu yazıyı bitirirken kadın çalışmaları alanında post-Kemalist paradigmanın yerine ne koyabiliriz diye düşündüğümde, alanı daralttığını düşündüğüm kimlik politikasının handikap-

---

164 Coşar ve Yeğenoğlu, a.g.m., s. 558.

165 Serpil Sancar ile yapılan görüşme, 10 Ocak 2019.

larından kurtulmak için post-kimlik paradigmasının üzerinde düşünülebileceğini önermek isterim. Bu noktada kadınların özgürleşmesi için Türkiye'de kadın kimlik politikasının din, etnik farklılık ekseninden ziyade kadınların mağdur olduğu şiddet, temsil, istihdam, yoksulluk gibi meselelerde ortak platform etrafında hareket etmeleri önerilebilir. Postmodern paradigma çerçevesinde kültürel farklılık üzerine odaklanan kimlik politikası, kadın meselesinde sınıf tahlilinin arka plana atılarak sadece etnik ve dinsel yönden ele alınmasının cinsiyete dair iktidar ilişkilerinin sorgulanmasının önüne set çekmiştir. Kimlik politikasının feminizm açısından çıkmazları üzerine kafa yoran Hekman, radikal biçimde kimliğin siyasetten tamamen çıkarılarak siyasal aktörlerin belli bir amaç etrafında mobilize oldukları "özdeşleşme siyaseti" önerir.[166] Kimlik politikalarının kültürel farklar üzerinden tartışılmasını eleştiren Iris M. Young "pozisyon farklılığı siyaseti" ve Nancy Fraser "yeniden dağıtım politikası" ile benzer biçimde post-kimlik politikası; yani siyasal öznelerin belli bir kimlik sabitliğinden ziyade, pratik stratejilerle somut siyasal hedeflere odaklanmasını savunurlar.[167]

Bu bağlamda son söz olarak, kadın çalışmalarında Kemalist paradigmayı aşacak paradigmanın eksenini oluşturmak adına kadın haklarının evrensel değerler ve yerellik arasında sıkışmışlığını aşma yönünde, farklılığı eşitlikle bir arada ve demokratik bir siyaset çerçevesinde mümkün kılma vaadi öneren Nira Yuval-Davis'in "çapraz siyaset"[168] kavramsallaştırması üzerine düşünmek gerekir. Çapraz siyasetle kadınların özgürleşme-

166 Hekman, a.g.m., s. 304.

167 Iris Marion Young, "Structural Injustice and the Politics of Difference", *Contemporary Debates in Political Philosophy*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2009, s. 362-383; Nancy Fraser, "Feminist Politics in the Age of Recognition: A Two-Dimensional Approach to Gender Justice", *Studies in Social Justice*, cilt 1, sayı 1, 2007, s. 23-35; Nancy Fraser, "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, Participation", *Geographic Thought: A Praxis Perspective*, Routledge, Oxon, 2009, s. 72-90.

168 Nira Yuval-Davis, "Human/Women's Rights and Feminist Transversal Politics", *Global Feminism: Transnational Women's Activism, Organizing, and Human Rights*, NYU Press, New York, 2006.

si sorunsalının yapısal eşitsizlikler etrafında tartışılması, "cumhuriyetçi patriarka" ile "muhafazakâr patriarka" darboğazı arasında kalan kadın çalışmalarına katkı sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

Abadan-Unat, N., "The Modernization of Turkish Women", *Middle East Journal*, cilt 32, sayı 3, 1978, s. 291-306.

—, "Toplumsal değişme ve Türk kadını", *Türk Toplumunda Kadın*, der. N. Abadan-Unat ve D. Kandiyoti, Türk Sosyal Bilimler Derneği, Ankara, 1979, s. 1-32.

—, "Söylemden Protesto ya da Türkiye'de Kadın Hareketinin Dönüşümü," *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, der. A. Berktay Hacımirzaoğlu, Tarih Vakfı, İstanbul, 1998.

Acar, F., "Türkiye'de İslâmcı Hareket ve Kadın: Kadın Dergileri ve Bir Grup Üniversite Öğrencisi Üzerine Bir İnceleme", *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadın*, der. Ş. Tekeli, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990, s. 79-100.

Acar, F. ve Altunok, G., "Understanding gender equality demands in Turkey: Foundations and boundaries of women's movement", *Gender and Society in Turkey: The impact of neo-liberal policies, political Islam and EU accession*, 2012, s. 31-47.

Adak, H., "Suffragettes of the Empire, Daughters of the Republic: Women Auto/Biographers Narrate National History (1918-1935)", *New Perspectives on Turkey*, sayı 36, 2007, s. 27-51.

Afetinan, A., *Herkesin Bir Dünyası Var*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1958.

—, *Türkiye Cumhuriyeti ve Türk Devrimi*, sayı 34, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1977.

—, *Atatürk ve Türk Kadın Haklarının Kazanılması: Tarih Boyunca Türk Kadınının Hak ve Görevleri*, Milli Eğitim, 1982.

Ahıska, M., "Kimlik Kavramı Üstüne Fragmanlar", *Defter*, sayı 27, 1996, s. 9-35.

Aktaş, Cihan, *Tesettür ve Toplum*, Nehir Yayınları, İstanbul, 1992.

—, *Bacı'dan Bayan'a: İslâmcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2001.

—, "Cemaatten Kamusal Alana İslâmcı Kadınlar", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, cilt 6, 2005, s. 826-836.

—, *Türbanın Yeniden İcadı*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2006.

Alankuş Kural, Sevda, "Türkiye'de Alternatif Kamular/Cemaatler ve İslâmcı Kadın Kimliği", *Toplum ve Bilim*, sayı 72, 1997, s. 5-44.

Alaranta, Toni, *Contemporary Kemalism. From Universal-Secular Humanism to Extreme Turkish Nationalism*, Routledge, Londra, 2014.

Arat, N., *Kadın Sorunu*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1980.

—, *Türkiye'de Kadın Olmak*, Say Yayınları, İstanbul, 1994.

—, "'Women's Studies in Turkey', Beijing and Beyond: Toward the Twenty-First Century of Women", *Women's Studies Quarterly*, cilt 24, sayı 1/2, Bahar-Yaz, 1996, s. 400-411.

Arat, Y., "Women's Studies in Turkey: From Kemalism to Feminism", *New Perspectives in Turkey*, Ekim 1993, s. 119-135.

Arat, Z.F., "Kemalism and Turkish women", *Women & Politics*, cilt 14, sayı 4, 1994a, s. 57-80.

Arat, Z., "Turkish Women and Republican Reconstruction of Tradition", in Fatma Müge Göçek ve Shiva Balaghi (der.), *Reconstructing Gender in Middle East: Tradition, Identity, and Power*, 1994b, s. 57-80.

— (ed.), "Introduction: Politics of Representation and Identity", *Deconstructing Images of "The Turkish Women"*, Macmillan Press Ltd., Londra, 1999, s. 1-33.

Ayata, S., "Continuity and Change in Turkish Culture: Some Critical Remarks on Modern Mahrem", *New Perspectives on Turkey*, sayı 9, 1993, s. 137-148.

Aytürk, İ., "Post-post Kemalizm: Yeni Bir Paradigmayı Beklerken", *Birikim*, sayı 319, 2015, s. 34-48.

Barbarosoğlu, F., *Kamusal Alanda Başörtülüler*, Profil, İstanbul, 2015.

Baykan, A. ve B. Ötüş-Baskett, *Nezihe Muhittin ve Türk Kadını: Türk Feminizmin Düşünsel Kökenleri ve Feminist Tarih Yazıcılığından Bir Örnek*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

Benhabib, S., "Feminizm ve Postmodernizm. Huzursuz Bir İttifak", *Çatışan Feminizmler*. ed. S. Benhabib, J. Butler, Drucilla Cornell ve Nancy Fraser, Metis, İstanbul, 2006, s. 25-43.

Berktay, F., "Cumhuriyet'in 75 Yıllık Serüvenine Kadınlar Açısından Bakmak", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, Tarih Vakfı, İstanbul, 1998.

—, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Feminizm", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, cilt 1, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

—, *Tarihin Cinsiyeti*, Metis, İstanbul, 2003.

Bingöllü (Sayarı), B., "Türk Kadını ve Din", *Türk Toplumunda Kadın*, der. N. Abadan-Unat, Türk Sosyal Bilimler Derneği, Ankara, 1979, s. 381-391.

Bora, T., "Kemalizm", *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.

Bora, Aksu ve Günal, A., *90'larda Türkiye'de Feminizm*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

Cindoğdu, D. ve Zencirci, G., "The headscarf in Turkey in the public and state spheres", *Middle Eastern Studies*, cilt 44, sayı 5, 2008, s. 791-806.

Cindoğlu, Dilek ve Ünal, Didem, "Gender and Sexuality in the Authoritarian Discursive Strategies of 'New Turkey'", *European Journal of Women's Studies*, sayı 1, 2016, s. 1-16.

Coşar, S. ve Yeğenoğlu, M., "New grounds for patriarchy in Turkey? Gender policy in the age of AKP", *South European Society and Politics*, cilt 16, sayı 4, 2011, s. 555-573.

Coşar, S. ve Özkan-Kerestecioğlu, İ., "Feminist Politics in Contemporary Turkey: Neoliberal Attacks, Feminist Claims to the Public", *Journal of Women, Politics & Policy*, cilt 38, sayı 2, 2017, s. 151-174.

Çağatay, N. ve Nuhoğlu, S., "Uluslaşma Süreci ve Feminizm Üzerine Karşılaştırmalı Düşünceler", *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.

Çaha, Ö., "The Transition of Feminism from Kemalist Modernism to Postmodernism in Turkey", *Turkish Journal of Politics*, cilt 2, sayı 1, 2011, s. 5-20.

Çakır, S., *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis, Ankara, 1994.

—, "Bir'in nostaljisinden kurtulmak", *Yerli Bir Feminizme Doğru*, der. Aynur İlyasoğlu ve Necla Akgökçe, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 385-422.

—, "Feminism and feminist history-writing in Turkey: The discovery of Ottoman feminism", *Aspasia*, cilt 1, sayı 1, 2007, s. 61-83.

—, "Feminist Tarih Yazımı: Tarihin Kadınlar için Kadınlar Tarafından Yeniden İnşası", *Birkaç Arpa Boyu... 21. Yüzyıla Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar - Prof. Dr. Nermin Abadan Unat'a Armağan*, der. Serpil Sancar, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011, s. 505-534.

Çakır, S. ve Akgökçe, N., *Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem*, Sel Yayıncılık, İstanbul, 1990, s. 222-230.

Çimrin, F., "Kendisine Gelecek Hazırlayan Bir Alan Olarak 1980 Sonrası Türkiye'de Kadın Çalışmaları", *Kadın Çalışmaları Dergisi*, cilt 1, sayı 3, 2006, s. 142-151.

Demirdirek, A., "In Pursuit of Ottoman Women's Movement", *Deconstructing Images of "The Turkish Women"*, der. Z. Arat, Macmillan Press Ltd., Londra, 1999, s. 65-81.

—, *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikâyesi*, 1993-2011, Ayizi, Ankara.

Dumont, P., "The Origins of Kemalist Ideology", *Atatürk and the Modernization of Turkey*, ed. Jacob Landau, Westview Press, Colorado, 1984, s. 25-44.

Durakbaşa, A., "Kemalism as Identity Politics in Turkey", *Deconstructing Images of the Turkish Woman*, ed. Zehra Arat, St. Martin Press, New York, 1998a.

—, "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve 'Münevver Erkekler'", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998b, s. 25-50.

—, *Halide Edib. Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

—, "Türk Modernleşmesinin Kamusal Alanı ve Kadın Yurttaş", *Birkaç Arpa Boyu... 21. Yüzyıla Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar - Prof. Dr. Nermin Abadan Unat'a Armağan*, der. Serpil Sancar, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011, s. 461-474.

—, "Kadınların Tarihinden Dersler: Feminist Bir Sosyoloji İçin Notlar", *Toplum ve Demokrasi*, cilt 2, sayı 4, Eylül-Aralık 2008, s. 15-26.

Edib, Halide, *The Turkish Ordeal. Being the Further Memoris of Halide Edib*, The Century Co., New York ve Londra, 1928.

Ekmekçioğlu, L., "Osmanlı ve Türkiye Kadın Hareketi Hakkındaki Tarihyazımında Türk ve/veya Müslüman Olmayan Kadınlar. Bir Yokluğun Anatomisi", *Bir adalet feryadı: Osmanlı'dan Türkiye'ye beş Ermeni feminist yazar, 1862-1933*, der. Lerna Ekmekçioğlu ve Melisa Bilal, Aras Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 327-340.

Eraslan, S., "Uğultular... Siluetler...", *90'larda Türkiye'de Feminizm*, der. A. Bora ve A. Günal, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s. 239-277.

Esen, B., "Nation-Building, Party-Strength, and Regime Consolidation: Kemalism in Comparative Perspective", *Turkish Studies*, cilt 15, sayı 4, 2014, s. 600-620.

Fraser, N., "Feminist politics in the age of recognition: A two-dimensional approach to gender justice", *Studies in Social Justice*, cilt 1, sayı 1, 2007, s. 23.

—, "Social Justice in the Age of Identity Politics", *Geographic Thought*, ed. George Henderson ve Marvin Waterstone, Routledge, Oxon, 2009, s. 72-90.

Göle, N., *Modern Mahrem,* Metis, İstanbul, 1991.

Güneş-Ayata, A. ve Doğangün, G., "Gender Politics of the AKP: Restoration of a Religio-conservative Gender Climate", *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, sayı 6, 2017, s. 610-627.

Hekman, S., "Beyond identity: Feminism, identity and identity politics", *Feminist Theory*, cilt 1, sayı 3, 2000, s. 289-308.

Hume, L., *The National Union of Women's Suffrage Societies 1897-1914*, Routledge Revivals, Londra, 2016.

İlyasoğlu, A., *Örtülü Kimlik,* Metis, İstanbul, 1994.

—, "Kadınların Yaşam Tarihi Anlatılarına Kadın Çalışmaları Alanından Bir Bakış", *Yerli Bir Feminizme Doğru*, der. Aynur İlyasoğlu ve Necla Akgökçe, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 15-38.

İnan, A.A., *The Emancipation of the Turkish Woman*, Unesco, 1962.

İnan, Afet, *Tarih Boyunca Türk Kadınının Hak ve Görevleri*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1975.

Jayawardena, Kumari, "Civilization Through Women's Emancipation in Turkey", *Feminism and Nationalism in the Third World*, Zed Books, Londra, 1986, s. 25-42.

Kadıoğlu, A., "Women's Subordination in Turkey: Is Islam Really the Villain", *Middle East Journal*, cilt 48, sayı 4, 1994, s. 645-660.

—, "Cinselliğin Inkârı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler,* Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998.

—, "Cumhuriyet Kadını: Vatandaş mı, Birey mi?", *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi*, Metis, İstanbul, 1999.

Kandiyoti, D., "Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish Case", *Feminist Studies*, cilt 13, sayı 2, 1987, s. 317-338.

—, "Women and the Turkish State: Political Actors or Symbolic Pawns?", *Woman-Nation state*, ed. Yuval-Davis ve Anthias, Macmillan, Londra, 1989, s. 126-149.

—, "Identity and Its Discontents: Women and the Nation", *Millennium: Journal of International Studies*, cilt 20, sayı 3, 1991, s. 429-443.

—, "Ataerkil Örüntüler: Türk Toplumunda Erkek Egemenliğinin Çözümlenmesine Yönelik Notlar", *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından* Kadınlar, ed. Ş. Tekeli, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995, s. 367-382.

—, "Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları: Gelecek İçin Geçmişe Bakış", *Birkaç Arpa Boyu... 21. Yüzyıla Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar - Prof. Dr. Nermin Abadan Unat'a Armağan,* der. Serpil Sancar, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011, s. 41-60.

—, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar; Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, Metis, İstanbul, 2013.

Kili, S., *The Atatürk Revolution: A Paradigm of Modernization*, Milet Publishing Ltd., 2003.

—, “Kemalism in Contemporary Turkey”, *International Political Science Review / Revue internationale de science politique*, cilt 1, sayı 3, 1980, s. 381-404.

Koç, H., “An Appeal for Secular Feminisms in Turkey”, *Journal of Middle East Women's Studies*, cilt 11, sayı 3, 2015, s. 350-353.

Koyuncu, B. ve Özman, A., “Women's rights organizations and Turkish state in the post-2011 era: ideological disengagement versus conservative alignment”, *Turkish Studies*, cilt 20, sayı 5, 2019, s. 728-753.

Koyuncu-Lorasdağı, B., “Yasal Eşitlikçi Siyasal Hak Talepleri Ekseninde Türkiye'de Liberal Feminizmin Serencamı”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Feminizm*, cilt 10, İletişim Yayınları, İstanbul, 2020, s. 386-391.

Kowal, D.M., “One cause, two paths: Militant vs. adjustive strategies in the British and American women's suffrage movements”, *Communication Quarterly*, cilt 48, sayı 3, 2000, s. 240-255.

Mango, A., “Introduction: Atatürk and Kemalism throughout the Twentieth Century”, *Turkey's Engagement with Modernity*, Palgrave Macmillan, Londra, 2010, s. 1-9.

Markoff, J., “Margins, centers, and democracy: The paradigmatic history of women's suffrage”, *Signs: Journal of women in culture and society*, cilt 29, sayı 1, 2003, s. 85-116.

Muhiddin, N., *Türk Kadını*, Numune Matbaası, İstanbul, 1931.

Özbay, F., “The Development of Studies on Women in Turkey”, *Women, Family and Social Change in Turkey*, ed. F. Özbay, UNESCO, Bangkok, 1990, s. 1-12.

Özkan-Kerestecioğlu, İ. ve Özman, A., “The Historico-Political Parameters of Academic Feminism in Turkey: Breaks and Continuities”, *Universities in the Neoliberal Era. Academic Cultures and Critical Perspectives*, ed. Hakan Ergül ve Simten Coşar, Palgrave Macmillan, Londra, 2017, s. 181-216.

Öztürkmen, A., “The Women's Movement under Ottoman and Republican Rule: A Historical Reappraisal”, *Journal of Women's History*, cilt 25, sayı 4, 2013, s. 255-264.

Pateman, C., “Women, Nature, and the Suffrage”, *Ethics*, sayı 90, 1980, s. 564-575.

Ramazanoğlu, Y., “Cumhuriyetin Dindar Kadınları”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

Saktanber, A., “Becoming The ‘Other' as a Muslim in Turkey: Turkish Women vs. Islamist Women”, *New Perspectives on Turkey*, sayı 11, 1994, s. 99-134.

—, “Kemalist Kadın Hakları Söylemi”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, cilt 2, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

—, *Living Islam. Women, Religion & the Politicization of Culture in Turkey*, I.B. Tauris, Londra, 2002.

Saktanber, A. ve Çorbacıoğlu, G., “Veiling and Headscarf-Skepticism in Turkey”, *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society*, cilt 15, sayı 4, 2008, s. 514-538.

Sancar, S., “Üniversitede Feminizm? Bağlam, Gündem ve Olanaklar”, *Toplum ve Bilim*, sayı 97, 2003, s. 164-182.

—, “Türkiye'de Feminizmin Siyasal Bilimlere Etkisi”, *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, sayı 40, 2009, s. 119-132.

—, "Türkiye'de Kadın Hareketinin Politiği: Tarihsel Bağlam, Politik Gündem ve Özgünlükler", *Birkaç Arpa Boyu... 21. Yüzyıla Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar - Prof. Dr. Nermin Abadan Unat'a Armağan,* der. Serpil Sancar, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011, s. 61-117.

—, *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet Kadınlar Aile Kurar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.

Siim, B. ve Fiig, C., "Democratisation of Denmark: The Inclusion of Women in Political Citizenship", *The Struggle for Female Suffrage in Europe*, Brill, 2012, s. 61-77.

Sirman, N., "Feminism in Turkey: A short history", *New perspectives on Turkey*, sayı 3, 1989, s. 1-34.

Şişman, N., *Emanetten Mülke: Kadın, Beden, Siyaset*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2016.

Taşkıran, T., *Cumhuriyetin 50. Yılında Türk Kadın Hakları*, Ankara: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Yayını, 1973.

Tekeli, Ş., "Türkiye'de Kadının Siyasal Hayattaki Yeri", *Türk Toplumunda Kadın,* der. N. Abadan-Unat, Sosyal Bilimler Araştırmalar, Dizileri, Ekin Yayıncılık, 1979, s. 393-415.

—, *Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1982.

—, "Emergence of the New Feminist Movement in Turkey", *The New Women's Movement*, ed. D. Dahlerup, Sage, Beverly Hills, 1986, s. 179-199.

—, *Kadınlar İçin (1977-1987)*, Alan, İstanbul, 1988.

—, *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiyesinde Kadınlar,* İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.

Toprak, Z., "Cumhuriyet Halk Fırkası'ndan Önce Kurulan Parti: Kadınlar Halk Fırkası", *Tarih ve Toplum*, 1988.

—, *Türkiye'de Kadın Özgürlüğü ve Feminizm, 1908-1935,* Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2015, s. 442-460.

—, *Türkiye'de Yeni Hayat: İnkılap ve Travma, 1908-1928,* Doğan, İstanbul, 2017.

Üşür Sancar, S., "Otoriter Türk Modernleşmesinin Cinsiyet Rejimi", *Doğu Batı*, yıl 7, sayı 29, 2004, s. 197-214.

White, J., "State Feminism, Modernization, and the Turkish Republican Woman", *NWSA Journal*, cilt 15, sayı 3; *Gender and Modernism between the Wars, 1918-1939*, Sonbahar 2003, s. 145-159.

Yaraman, A., *Resmî Tarihten Kadın Tarihine*, Bağlam, Ankara, 2001.

Yılmaz, Z., *Dişil Dindarlık. İslâmcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.

Young, I.M., "Structural injustice and the politics of difference", *Contemporary debates in political philosophy*, 2009, s. 362-383.

Yuval-Davis, N., "Human/Women's Rights and Feminist Transversal Politics", *Global Feminism: Transnational Women's Activism, Organizing, and Human Rights*, ed. Myra Marx Ferree ve Aili Mari Tripp, NYU Press, New York, 2006.

Yüksel, M., "The Encounter of Kurdish Women with Nationalism in Turkey", *Middle Eastern Studies*, cilt 42, sayı 5, 2006, s. 777-802.

Zihnioğlu, Y., *Kadınsız İnkılap: Nezihe Muhiddin, Kadınlar Fırkası, Kadınlar Birliği*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

—, "Kadınsız İnkılap: Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası, Kadın Birliği", cagdas_turkiye_seminerleri_0809.html, 21 Şubat 2009.

Mülakatlar

Abadan-Unat, Nermin, İstanbul, 31 Ağustos 2017.

Acar, Feride, Ankara, 8 Ocak 2019.

Sancar, Serpil, Ankara, 10 Ocak 2019.

Dış Politikada Post-Kemalizm: Bir Çöküşün Hikâyesi

İLHAN UZGEL

Türkiye'nin 2000'li yıllardan itibaren içinden geçtiği post-Kemalist deneyim toplum ve siyasetin diğer alanlarında olduğu gibi dış politika alanında da merakla izlendi, bir dönem hak ettiğinden çok önem ve değer atfedildi ve yine diğer alanlarda olduğu gibi kendisine içkin sorunlarla baş edemeyerek çöktü.

Dış politika açısından bakıldığında post-Kemalizmin iki ana kaynağı vardı. Bunlardan ilkini AKP'de temsil edilen siyasal İslâmcıların 1990'ların başından itibaren Özal dönemiyle birlikte Kemalist dış politika anlayışına yönelttikleri eleştiriler oluştururken, ikincisini liberallerin ve onlara kendilerini kimlik siyaseti ekseninde yeniden tanımlayarak yaklaşan sol kesimlerin Kemalizm eleştirisini siyasal anlayışlarının merkezine almaları oluşturdu.

İslâmcı dış politika anlayışı, Batı'yı temelde öteki olarak konumlandırıp, yüzünü ideolojik nedenlerle ihmal edildiğini düşündüğü Ortadoğu bölgesine ve Müslüman toplumlara dönen bir dış politikayı öneriyordu. Ne var ki, 2000'ler bağlamında siyasal İslâmcılar, o zamana dek siyasal düzlemde Milli Görüş hareketi çerçevesinde formüle ettikleri ve Erbakan liderliğinde siyasete yansıttıkları bu görüşten geri çekilerek, iktidara tırmanmanın bir koşulu olarak gördükleri, liberal bir dış politika

söylem ve pratiğine yöneldiler. Dolayısıyla, Türkiye'nin bu tarihsel uğrağında liberal ve sol kesimlerle İslâmcı siyaset birbirini tamamlayarak yollarına devam etti. İslâmcıların toplumsal tabanı genişliyordu ve Erdoğan gibi toplumsal karşılığı olan bir liderin temsil ettiği bir siyasal hareket etrafında toplanmışlardı ama İslâmcı söylem dünyasından çıktıkları anda hayata, topluma, ekonomiye, demokratikleşme ve insan haklarına dair söyleyecek bir fikir, meşruiyet üretecek söylemleri, entelektüel birikimleri yoktu. Liberallerin ise dayandığı güçlü bir burjuva sınıfı, postmodernizmden ve dünyada da yükselen kimlik siyasetinden beslenen hâkim hale gelmiş etkili söylemleri vardı ama toplumsal tabanları yoktu. Tarihsel bir blok niteliğine dönüşen bu ittifaka içeriden başta Gülenciler olmak üzere bütün tarikat ve cemaatler, dışarıdan ise ABD ve AB ile kısmen Körfez ülkeleri destek sağlıyordu.

Bu ittifakın AKP hükümetinin işini çok kolaylaştırdığı, birden çok işlevi yerine getirdiği ve bu yeni ve güçlü hegemonik dilin karşısında tutunmaya çalışan ulusalcı/milliyetçi söylemin zayıf, modası geçmiş, kendisini yeni koşullara adapte edememiş, hâkim konumunu sosyolojik olarak kendisinden aşağı gördüğü bir kesime kaptırmanın getirdiği kızgınlıkla hareket eden, geçmişiyle yaşayan bir düşünce olarak kaldığını belirtmek gerek. Bunun sonucunda ulusalcı kesimler özgürlükçü bir dili benimseyen liberal/ılımlı İslâmcı/Gülen ittifakı karşısında geriledi, ilk kez Türkiye iç ve dış politikasında milliyetçi olmayan bir siyaset dili belli bir dönem için hâkim söyleme dönüştü.

İlk belirtileri 1990'larda görülen bu deneyim 2011 sonrasında, ileride ele alınacağı gibi, iktidarı giderek şahsileştiren Erdoğan tarafından tek taraflı bozuluncaya kadar sürdü. Sonrasında, siyasetin diğer alanlarında olduğu gibi, Türkiye'nin demokratikleşme süreci geriye sarılır, ekonomi yerinde sayıp küçülmeye başlarken, dış politika alanında da bütün kozlarını tüketip dar bir alana sıkıştı. Genel olarak post-Kemalizmin iddialı olduğu bir boyutunun da çöküşünü oluşturdu.

Geleneksel/Kemalist dış politika

Türk dış politikasında özellikle Cumhuriyet'in ilanından 1945'e kadarki dönemi tanımlamak için Atatürkçü dış politika kavramı kullanılır.[1] Bundan sonra İnönü'nün izlediği dış politikanın ne ölçüde Atatürk çizgisini takip ettiği tartışmalı da olsa, Atatürk'ün temellerini attığı dış politika anlayışının 1945'e kadar sürdüğü genelde kabul edilir. En genel hatlarıyla İnönü Kurtuluş Savaşı yıllarında başlayan denge politikasını, İngiltere ve Fransa'ya giderek yakınlaşmaya başlasa da, özellikle İkinci Dünya Savaşı koşullarında devam ettirdi. Savaş sonrası dönemde ise uluslararası koşulların da etkisiyle dış politika dönüşmeye başladı. Türkiye artık bir NATO üyesi olmuş, özellikle Menderes döneminde ABD ile yakın ilişkiler içine girmiş, denge politikasını terk etmiş, ülke ABD yardım ve silah satışına bağımlı hale gelmişti. Bu yüzden 1945 sonrası için doğrudan Atatürkçü dış politika kavramı kullanmak anlamlı olmayacaktır. Dolayısıyla, Cumhuriyet dönemi dış politikası kabaca Atatürk dönemi ve İkinci Dünya Savaşı sonrası geleneksel Türk dış politikası olarak ayrılabilir. Yine de, her iki dönemin de ortak bazı özellikleri bulunur. Genel olarak Türk dış politikasının AKP dönemine kadarki geleneksel boyutlarını içeren ortak özelliklerine dair tartışmaları şu başlıklar altında ele almak mümkündür.

Batıcılık

Kuruluş yıllarında daha dengeli olmakla birlikte Batı yönelimi, sonrasında güçlenerek ABD ve NATO eksenine girme şeklinde devam edecek ve bazı iniş çıkışlara rağmen günümüze dek devam edecektir. Batı yönelimli dış politika, Türkiye'nin dış politikasındaki en önemli süreklilik öğesi olmuştur.[2] Türkiye, hangi parti/partiler iktidar olursa olsun, Batı sisteminden

---

1 Mehmet Gönlübol ve Cem Sar, *Atatürk ve Türkiye'nin Dış Politikası, 1919-1939*, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara, 1990.

2 Baskın Oran, "Türk Dış Politikasının Teori ve Pratiği", *Türk Dış Politikası*, 1. cilt, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 49.

hiçbir zaman kopmayı düşünmemiş fakat özellikle ABD ile ilişkilerin asimetrik yapısı karşısında, Batı bağlantısından kopmadan, 1960'ların ortasında ve 1970'lerden sonra görüldüğü gibi dış politikasını çeşitlendirmeye çalışmıştır. AKP döneminde ise Türkiye'nin dış politikasına dair tek süreklilik öğesi olarak Batı bağlantısı, bu kez farklı bir içerikle devam etmiştir. Kemalist kadrolar askerî olarak Batı karşıtı bir Milli Mücadele yürüterek meşruiyet yaratırken, AKP kadroları Batı desteğiyle iktidara gelmiş ve dışta Batı kaynaklı içteyse liberal bir söylemle meşruiyet arayışına girmişlerdir. Geleneksel dış politika için Batı bağlantısı, başta güvenlik, ekonomik kalkınma ve kültürel gelişme/modernleşme açısından kaçınılmaz bir zorunluluk olarak görülmüştür. İkinci Dünya Savaşı'nın sonundan AKP'nin iktidara geldiği tarihe kadarki dönem, ağırlıklı olarak merkez sağ ve bu yelpazedeki partilerin koalisyonu ve kısa bir süre merkez sol hükümetlerin yönetiminde geçse de, hiçbir iktidar Türkiye'nin Batı yönelimi dışında, onun yerine geçecek alternatif bir arayışa girmemiştir. Bu bağlantı hem elit düzeyinde, hem siyasal ve ideolojik olarak (laiklik, cumhuriyet), hem kurumsal (Avrupa Konseyi, AB üyelik süreci, AGİK/T) hem güvenlik (NATO, gerektiğinde CENTO, Balkan Paktı, askerî yardım, Amerikan üsleri), hem ekonomik olarak (kapitalizm, Batı sermayesinin girişine izin verme, ekonomik yardım arayışı, IMF anaşmaları), hem de kültürel bağlar (Batılılaşma, Batı kültür ve değerlerini benimseme ve benimsetme çabası) ve Avrupa ülkelerindeki Türkiye'den giden işgücü ve kalıcı yaşam kurma deneyimi, Türkiye'nin nasıl kapsamlı bir Batı eğilimi içinde bulunduğunu, bunun dar bir dış politika tercihinin çok ötesine geçen bir Batı dünyasının parçası olma istek ve tercihini gösterir.

Bu noktada kaçınılmaz olarak sınıfsal kaygılar ile kalkınmacılık arayışının örtüştüğünü de görürüz. Hem kurucu siyasal, asker/sivil bürokratik kadrolar, hem de yeni oluşmaya çalışan burjuvazi, kalkınma ihtiyacı içindeydi ama tarihsel olarak yetersiz sermaye birikimi, üzerine savaşlar, Osmanlı'dan kalan borçların ödenmesi, dünya ekonomik bunalımının etkisi ve

dünya savaşı ekonomik açıdan gelişmeye bir türlü imkân tanımamıştı. Yetersiz sermaye birikimi dış kaynak ihtiyacını kaçınılmaz kılıyordu ve geleneksel dış politikanın Batı ve ABD ile kurmaya çalıştığı denge bu noktada ortaya çıkıyordu. Türkiye ABD ve NATO'ya, Soğuk Savaş koşullarında güvenlik konusunda destek olacak, üsler ve dinleme istasyonları kurulmasına, gerektiğinde nükleer silahlar yerleştirilmesine izin verecek, karşılığında da ekonomik ve askerî yardım alacaktı. Bu düzen önce geçici, anlık ve dağınık bir şekilde yürütülürken 1969'dan itibaren bir hukuki çerçeveye bağlanmaya çalışıldı ve nihayet 1980'de ABD ile bugün de devam eden kapsamlı bir anlaşma yapılabildi. Oldukça sorunlu işlemesine ve küreselleşme koşullarında içeriği epeyce dönüşmesine rağmen bu uzlaşı günümüze dek kesintisiz devam etti.

Statükoculuk

Kemalist veya geleneksel dış politikaya atfedilen bir diğer özellik statüko yanlısı olmasıdır.[3] Türkiye'nin statükocu bir ülke olduğu iddiası, Batıcılıktan daha tartışmalı bir görüştür.

Bilindiği gibi Türkiye, Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren, ekonomik, askerî ve toplumsal açıdan çok zayıf bir durumdaydı ve kaynakları çok sınırlıydı. Bu koşullar altında içteki reformları gerçekleştirme sürecindeki bir ülkenin var olan iç ve dış koşulların değişmeden devamını istemesi anlaşılır bir durumdur. Bununla birlikte Türkiye bir taraftan içte reformları sürdürürken, bütün içsel zayıflıklarına rağmen dış politikada gayet aktiftir. Milletler Cemiyeti'ne davetle üye olan ve üye olduktan sonra bu örgüt faaliyetleri içinde son derece aktif olan, yükselen Nazi Almanyası, Sovyetler ve İngiltere-Fransa ikilisine karşı son derece dikkatli bir denge politikası izleyen ve bu güçleri birbirine oynayabilen, Balkan ve Sadabat Paktı gibi kendi inisiyatifiyle bölgesel ittifaklar kurabilen, Afganistan ve İran üzerinde bir miktar etki sahibi olan bir ülkedir. Dahası 1936'da

3 Oral Sander, "Türk Dış Politikasında Sürekliliğin Nedenleri", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, cilt 37, sayı 3, 1982, s. 105-124.

Boğazların statüsünü Montreux Sözleşmesi'yle değiştirebilirken, 1939'da yine diplomasi ağırlıklı bir hamleyle Hatay'ı topraklarına katabilmiştir.

Dolayısıyla, bu ilk dönemde, daha sonra post-Kemalist söylemin sık dile getireceği, içe dönük, inisiyatif almaktan uzak, çekingen bir dış politikadan söz edilemeyeceği gibi statükoculuktan da söz etmek mümkün değildir, hatta, "ihtiyatlı bir revizyonizm"den bile söz edilebilir.

1945 sonrası dönemde de Türkiye'nin dış politikası kapasite ve imkânlarına göre yeterince aktiftir. Bu aktivitenin kendisini en çok gösterdiği yer Kıbrıs'tır. Daha 1958'de Türk Mukavemet Teşkilatı (TMT) kurularak, ABD'den alınan silahlar Özel Harb Dairesi'nin operasyonlarıyla Kıbrıslı Türkler arasında dağıtılmaya ve eğitim verilmeye başlanmıştır. 1974'te ise Türkiye, Kıbrıs harekâtını düzenleyerek Ege, Doğu Akdeniz'deki ve hatta Ortadoğu'daki statükoyu bozmuş, ABD'nin silah ambargosuna, BM Güvenlik Konseyi'nin Kıbrıs'tan yabancı askerlerin çekilmesi kararlarına ve Üçüncü Dünya ülkelerinden gelen tepkiye rağmen buradaki askerî varlığını hem sürdürmüş hem de KKTC'yi kurdurarak, yeni bir statüko oluşturmuştur.

Dış politikanın statükocu olduğu görüşünü zorlayan bir başka aktivite ise, Kıbrıs harekâtından tam on yıl sonra, Türkiye'nin bu kez önceleri Irak hükümetiyle anlaşarak PKK'ya yönelik sıcak takip operasyonları düzenlemesi ama zaman içinde bu operasyonları sıcak takip çerçevesinden çıkararak, kendi ihtiyaçlarına göre tek taraflı olarak, Irak yönetiminden izin almadan yapmaya başlamasıydı. Her ne kadar savunma, terörle mücadele amacıyla yapılsa da, bu askerî operasyonlar, içe kapanık, statükocu bir ülke imajının ötesinde eylemlerdi ve bunlar Nisan 1995'te Kıbrıs harekâtından daha fazla sayıda askerle yapılan Çelik Harekâtı gibi kapsamlı operasyonları da içerdi.

Asker/sivil bürokrasinin belirleyiciliği

Dış politika yapımı açısından bakıldığında ise geleneksel dış politika seçilmiş hükümetlerden çok sivil ve askerî bürokrasinin

sınırlarını belirlediği ve kritik kararların alınmasında Milli Güvenlik Kurulu'nun ağırlığının bulunduğu bir süreçti. Post-Kemalist eleştirinin bu boyutu genel olarak yerindedir. 2000'lere kadar uzanan süreçte dış politikanın bir yaşamsal tehdit/güvenlik alanı olarak görüldüğü, Silahlı Kuvvetler'in MASK ve Milli Güvenlik Siyaset Belgesi gibi sivil otoriteye çerçeve çizen devlet politikası kavramıyla meşrulaştırdığı bir dış politika anlayışı egemendi.[4]

Genel olarak Kemalist ya da geleneksel dış politika, Batı eğilimli, güvenlik kaygısı ön planda tutularak dış politika oluşturma ve bunun bir uzantısı olarak dış politika yapım sürecinde seçilmiş hükümetlerden çok sivil ve askerî bürokrasinin ağırlığının bulunduğu, liberal ve İslâmcı bir perspektiften bakıldığında Ortadoğu ve Müslüman dünyasını göz ardı eden, dış politikayı güvenlikleştiren, Batı ile stratejik işbirliğine dayanan bir dış politika çizgisi olarak tanımlandı.

Geleneksel dış politikanın statükoculuğu, maceracı olmaması ve genellikle başka ülkelerin içişlerine karışma konusunda ihtiyatlı olması açısından geçerlidir. Suriye'de Müslüman Kardeşler dışında bu konudaki hassasiyeti sürdürmüş, örneğin Türk azınlıkların sıkıntı yaşadığı dönemlerde bile Bulgaristan ve Yunanistan'daki Türkleri bulundukları ülkelerde yıkıcı faaliyetler doğrultusunda yönlendirmekten kaçınmıştır.

Soğuk Savaş'ın bitişi ertesinde Kürt sorununun silahlı çözümü yönündeki tercih ve aynı zamanda irtica adıyla siyasal İslâmcılığın baskı altında alınması iç politikada olduğu kadar dış politikada da siyaseti güvenliğe eşitleyen anlayışın devam etmesine yol açmıştı.

İsmail Cem ve dönüşümün başlaması

Bu durumun dönüşebilmesi ve yeni bir zihniyet değişiminin ortaya çıkması 1990'ların sonuna sarkacak ve İsmail Cem'in dı-

---

4 İlhan Uzgel, "Between Praeterionism and Democracy: The Role of the Military in Turkish Foreign Policy", *Turkish Yearbook of International Relations*, sayı 34, 2003, s. 177-211; *Devletin Kavram ve Kapsamı*, Milli Savunma Bakanlığı, Ankara, 1990.

şişleri bakanlığıyla birlikte yeni bir dış politika kavramsallaştırmasına ve uygulamasına geçilecektir.

Türkiye Suriye ile 1998 Adana Protokolü'nü imzalayarak Öcalan'ın bu ülkeden çıkışı sonrasında ilişkileri normalleştirmiş, AB 1999'da Helsinki Zirvesi'nde Türkiye'nin adaylık statüsünü teyit etmiş, Yunanistan ile yine 1999'da "Deprem Diplomasisi" adı altında bir yumuşama süreci başlamış, Rusya ile 2001 Avrasya Eylem Planı imzalanmış, ayrıca Afrika, Çin ve Latin Amerika açılımları başlatılmıştır.[5] Dahası Öcalan yakalandıktan sonra PKK eylemleri durmuştu. Dolayısıyla, AKP'nin iddiasının aksine, iktidara geldiğinde zaten komşularıyla sorunları büyük ölçüde çözmüştü.

Önce Soğuk Savaş ve Kıbrıs sorunu, sonrasında da Kürt sorunu Türkiye'nin dış politikası üzerinde ağır bir yük oluşturmuştu. Bunlardan kurtulduğu anda Türkiye daha aktif, komşularıyla sorunlarını en azından hafifletmiş, AB üyelik sürecinde önemli reformları yapmış ve hayata geçirme konusunda önemli bir aşama kaydedilmediyse de uzak coğrafyalarla ilişkileri güçlendirmeye dair fikirler geliştirebilmişti.

Dış politikada post-Kemalizm eleştirisinin ilk denemesi

Türkiye'deki her siyasal/ideolojik akım, hâkim rejim tipi olan Kemalizmle hesaplaşırken, kaçınılmaz olarak dış politikayı da kapsama alanına almıştır. Bu çerçevede geleneksel dış politika, sol tarafından sınıfsal bir perspektiften Batıcı ve Amerikan emperyalizminin hizmetinde olmakla, İslâmcılar tarafından Ortadoğu ve Müslümanları ihmal etmekle, Kürt siyaseti tarafından alt-emperyalist, liberaller tarafından ise devletçi, güvenlikçi ve sorun/çatışma yaratan bir ideolojinin uzantısı olarak görüldü.

Bu çalışma kapsamında bu akımlardan liberal eleştiriye daha yakından bakmak gerekecektir. Türkiye'de bir siyasal akım olarak soldan bile daha zayıf olan liberal düşünce ancak 1980'lerin sonuna doğru Özal iktidarı döneminde çoğu bazı eski solcula-

5 İsmail Cem, *Türkiye, Avrupa, Avrasya*, 1. cilt, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 59-80.

rın devşirilmesiyle kendisini göstermeye başlayacak ve bu dönemde, Özal'ın çevresindeki muhafazakâr kesimlerle eski solcu liberaller geleneksel/Kemalist dış politika karşıtlığında buluşacaklardır. 2000'lerde AKP merkezli kurulacak daha geniş ittifakın bu ilk denemesinde, Özal daha temkinli hareket edecek ama özellikle o dönemde *Türkiye Günlüğü* çevresinde toplanan çevreden geleneksel dış politikaya yönelik ilk eleştiriler gelmeye başlayacaktır.[6]

Özal merkez sağ siyaseti temsil eden bir politikacıydı ve Kemalist rejimin sınırlarını zorlamak istese de, gidebileceği sınırı anlamıştı. Çevresinde, ona destek olan muhafazakâr ve liberal koalisyon Özal'ı hem iç hem de dış politikada daha etkin ve Kemalizmle hesaplaşmaya dayalı bir siyasete çekmeye çalışıyordu. Bunun belli alanlarda sonuçları oldu. Örneğin, Yunanistan'a vizenin tek taraflı kaldırılması gibi. Ama Kıbrıs sorunu, Ermeni meselesi ve Kürt sorununda Özal, Kemalist rejimin direnciyle karşılaştı ve yapmak istediklerini hayata geçiremedi. Bu dönemin Yeni Osmanlıcılığı bir söylem ve zemin yoklama olarak kaldı.

Ordunun iç politikadaki yerinin hâlâ güçlü olduğu, yargı ve medyanın hâlâ geleneksel güç merkezlerince kontrol edildiği bu dönemde, Özal ve çevresinin Kemalizmle hesaplaşmayı, dönemin koşulları altında daha kolay olan, dış politika üzerinden yapmayı tercih ettiklerini görüyoruz. Örneğin, bu Kemalizm eleştirisinin en dikkat çekici kısmı geleneksel dış politikanın çekingen ve statükocu olduğu iddiasıdır ve bu çevre Misak-ı Milli'ye sıkıştırılmış bir Türkiye fikrine itiraz etmiştir.[7] O dönemde Körfez Savaşı ve Irak'ın kuzeyindeki güç boşluğu bu çevrelerin aklını çelmiş, özellikle Musul konusu tekrar tartışmaya açılmıştır. Dolayısıyla, daha sonra Davutoğlu'nun da devam ettireceği bu tartışma, solun getirdiği eleştirilerden iki açıdan farklılaşır. *Birincisi*, soldan farklı olarak bu muhafazakâr-

---

6 Bu döneme dair tartışmalar için bkz. İlhan Uzgel ve Volkan Yaramış, "Özal'dan Davutoğlu'na Türkiye'de Yeni Osmanlıcı Arayışlar", *Doğudan*, sayı 16, Nisan 2009, s. 36-49; "Özal: Türkiye'nin Önünde Hacet Kapıları Açılmıştır!", *Türkiye Günlüğü*, sayı 19, Yaz 1992, s. 7-13.

7 Bkz. Hasan Celal Güzel, "21. Asır Türk Asrı Olacaktır", *Yeni Türkiye*, cilt 1, sayı 3, Mart-Nisan 1995, s. 118-126.

liberal ittifak geleneksel dış politikayı aktif/çekingen olma ikilemi üzerinden değerlendirir. Laiklik kaygısıyla Müslüman ülkelere mesafeli duran, güvenlik merkezli belirlenen ve sınırlarıyla yetinen bu dış politika anlayışı nedeniyle Türkiye'nin potansiyelini gerçekleştiremediği ileri sürülür.

İslâmcı eleştiriden 30 yıl kadar önce başlayan sol eleştiri ise aktif/pasif dış politika ikiliğinden çok, Türkiye'nin dış politikadaki aktivitesinin Batı çıkarları doğrultusunda olduğu eleştirisine odaklanmıştır.[8] Sol kesimler için sorun Misak-ı Milli'nin dar ya da geniş yorumu değil, Batı emperyalizmiyle uyum içinde hareket etmesi, sınıfsal çıkarları gözeterek Türkiye'nin Soğuk Savaş siyasetine angaje olarak NATO'nun ileri karakolu olmayı kabul etmesidir.

Sol eleştiriyle farklılaşan *ikinci* boyut ise dış politikanın coğrafi yönelimiyle ilgilidir. Bu ilk dönem eleştiri Türkiye'nin Ortadoğu ve Balkanlar'da yeterince etkin olmadığını, bu bölgedeki Müslümanları laiklik adına görmezden geldiğini ileri sürmektedir. Sol kesimler ise bölgesel politikalara önem vermekle birlikte, eleştirinin merkezine Türkiye'nin Batı bağlantısını, ekonomik bağımlılığını, stratejik işbirliğini yerleştirirler.

1990'larda kendisini gösteren bu ilk dönem geleneksel/Kemalist dış politika eleştirisi Özal'ın ölümünün ertesinde, Türkiye'nin tekrar Demirel-Çiller-Ağar ekseninde güvenlik merkezli reflekslerine geri döndüğü bir yönelime girmesiyle etkisizleşecek ve bir süreliğine unutulacaktır.

AKP döneminde post-Kemalizm ve dış politika algısı

Bu erken dönem geleneksel dış politika eleştirisinin ardından AKP döneminde post-Kemalizm bu kez çok daha geniş bir koalisyon içinde, sınıfsal ve siyasal açıdan güçlü bir zemine oturarak kendisini ifade edebildi ve Cumhuriyet tarihi boyunca ilk kez hayata geçme imkânını yakaladı. Artık yalnızca bir eleştiri

8 Bkz. Türkkaya Ataöv, *Amerika, NATO, Türkiye*, Aydınlık Yayınevi, Ankara, 1969; Yalçın Küçük, *Türkiye Üzerine Tezler*, 2. cilt, Tekin Yayınevi, İstanbul, 1978.

olmaktan çıkıp, bu kez Özal yerine, AKP aracılığıyla bu projenin gerçekleştirilmesi umudu doğmuştu. Bir defa, yalnızca dış politika değil, iç politika ve Silahlı Kuvvetler'in siyasetteki yeri olmak üzere çok daha kapsamlı bir dönüşüm süreci başladı ve dış politika bunun ayaklarından birini oluşturdu. Bu kez artık hem daha güçlü bir hükümet vardı, hem liberal kesimlerin medya görünürlüğü artmıştı, hem de dış politika konusunda Ahmet Davutoğlu'nun daha önce yayınladığı *Stratejik Derinlik* kitabı hazırda bekliyordu.

Ilımlı İslâmcılarla liberallerin siyasal projeleri birbiriyle tam olarak örtüşmese ve farklı çıkış noktalarından hareket etseler de bu dönemde post-Kemalist bir döneme geçiş konusunda ortaklaşmışlardı. Post-Kemalizm İslâmcılar için Osmanlı'ya dönüş, İslâmi bir toplum yaratılma sürecini zamana yayarak, bir tür pasif devrim yolunu izlerken, liberaller için Kıbrıs, Ermeni sorunları, Ege'deki hukuksal sorunlar gibi kronikleşmiş dış politika sorunlarının çözülmesi, AB üyelik sürecinin hızlanması, ABD ile ilişkilerin uyumlu gitmesi anlamına geliyordu. Post-Kemalizmin her iki grup için ortak noktası ise Türkiye'deki siyasal sistemin, rejimin dış politika aracılığıyla dönüştürülmesinin adı olmasıydı. Post-Kemalizm aynı zamanda liberaller ile eski Milli Görüşçüler ve Gülencilerin Kemalizm karşıtlığında buluşmasının harcını da oluşturuyordu. İslâmcılara iktidar yolu açılacak, onlar da İslâmcı söylemlerini bırakıp insan hakları ve demokratikleşme söylemini benimseyerek post-İslâmist bir çizgiye geleceklerdi.[9] Bu noktada epistemik bir ittifak kuruldu ve bu giderek hegemonik bir söyleme dönüşerek söylemsel üstünlüğünü kurabildi, akademik camiada, medya ve entelektüeller arasında da destek buldu.

Post-Kemalizmin uluslararası bağlamı

Post-Kemalist proje hem ABD ve AB'de hem de kısmen Ortadoğu'da destek buldu. Daha detaya inildiğindeyse ilginç bir şe-

9 İhsan D. Dağı, "Rethinking Human Rights, Democracy, and the West: Post-Islamist Intellectuals in Turkey", *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, cilt 13, sayı 2, 2004, s. 135-151.

kilde Batı'da siyasetçiler, akademisyenler, Türkiye uzmanları, iş dünyası, düşünce kuruluşları düzleminde destek bulurken, bu dönüşümün Ortadoğu'daki destekçileri daha çok toplumsal düzeydeydi, AKP ve Erdoğan daha çok Arap sokağına hitap etmişti. Ortadoğu bölgesindeki liderler ve entelektüel kesimler Erdoğan'ın bölgeye yönelik giderek artan angajmanından ve liderlik heveslerinden rahatsız olurlarken, 2006'da Hamas ileri geleni Meşal ile görüşme ve özellikle 2009'daki "One Minute" olayı, Ortadoğu sokağında Erdoğan'a yönelik sempatiyi artırmış, AKP de bu süreçte söz konusu desteğin canlı tutulabilmesi için çaba göstermişti. AKP ve Erdoğan bu dönemde Suriye, Irak'ta Sünniler ve özellikle tutucu Körfez ülkeleriyle ilişkilerini iyi tutmakla birlikte, bu ülkedeki lider ya da rejimlerin hiçbirinin doğrudan Türkiye'nin demokratikleşmesi gibi dertleri olmadığı, hatta Körfez ülkelerinin Müslüman çoğunluklu ülkelerde demokratik gelişimden, örnek/emsal yaratması açısından endişe duydukları bilinmekteydi.[10]

Batı'da ise durum farklıydı. Çok sayıda Batılı akademisyen ve uzman en az 2011'e kadar çok çeşitli şekillerde AKP ve bu geniş koalisyonun dönüştürücü gücüne çok açık bir şekilde destek verdiler. Bu süreçte Batı merkezli yayınlarda Kemalizm bir tür modası geçmiş "Baasçılık" olarak görülmekte ve AKP taze bir aktör olarak demokratikleşmeyi sağlayacak, aşırı devletçi ve güvenlikleştirilmiş Türkiye iç ve dış politikasını liberal bir çizgiye çekecek, devlet aygıtını küreselleşmeye uygun hale getirecek, bireysel özgürleşmeyi sağlarken, ekonomik büyümeyi de garantileyecek bir aktör olarak tanımlanıyordu. Hatta, Erdoğan'ın ABD'ye ilk gidişlerinde Cüneyt Zapsu aracılığıyla bağlantı kurduğu isimlerden biri olduğu söylenen Greenwill Byford, "İslâmcılar Neden Batı'nın En İyi Dostları" yazısında ordunun vesayetçi rolünden vazgeçmesini ve "sivil Kemalistler"in de İngiltere'de Tony Blair'in Üçüncü Yolu'na benzer şekilde "Yeni Kemalizm"i benimsemelerini öneri-

10 O dönemdeki bir Uluslararası Kriz Grubu raporu bu endişeleri anlatıyordu: "Turkey and the Middle East", *International Crisis Group*, sayı 203, 7 Nisan 2010, s. 11, 21.

yordu.[11] Türkiye tarihinde hiçbir iktidar Batı'dan bu ölçüde ve bu kadar açıktan söylemsel ve pratik destek almamıştı. Öyle ki, bu dış destek Türkiye içinde liberal/ılımlı İslâmcı koalisyonun söylemiyle birebir örtüşen bir nitelik taşıyor, bu süreçte Kemalizm ve Kemalistler marjinalize edilerek Türkiye'nin gelişiminin, demokratikleşmesinin önündeki engel ve Türkiye'nin yaşadığı dış politika sorunlarının da müsebbibi olarak görülüyordu. Örneğin Graham Fuller'ın, *Yeni Türkiye Cumhuriyeti* başlığıyla çevrilen ama orjinalinin alt başlığı "Müslüman Dünyada Eksen Ülke" olan kitabı Türkiye'nin geçmişte Ortadoğu'yu ihmal ettiği türünden İslâmcıların da çok sevdiği argümanları sıralıyor, Kemalizmin nasıl zamanı geçmiş bir ideoloji olduğunu anlatıyor ve bu nedenle İslâmcılar arasında popüler oluyordu.[12]

Bu iç ve dış söylem birliğine karşı Kemalist söylem kendisini yenileyemeyerek bütün bu dönüşümü sığ bir "BOP eşbaşkanlığı" söylemi ve Türkiye'nin İran olma tehlikesi üzerinden karşılamaya çalıştı, savunma pozisyonuna geçip, bürokratik mekanizmalarla AKP'yi sınırlandırmaya çalıştı. AKP'nin 2007 seçimlerinde oyunu % 46'ya çıkarabilmesi, ardından Ergenekon soruşturmasının başlaması eski düzenin aktörlerini telaşa düşürmüş olacak ki, 2008'de AKP'ye kapatma davası açılarak bu sürecin önü kesilmeye çalışıldı. Buna da hem ABD hem de AB'den sert tepki geldi, iktidardaki bir partinin kapatılması demokratikleşme söyleminin hâkim olduğu ortamda fantastik bir girişim olarak görüldü. *The Guardian* gazetesi "Müslüman, demokratik, laik, ekonomik açıdan istikrarlı ve ABD ile Ortadoğu'yu birleştiren bir ülke yaratma projesi, dünyamızın en önemli siyasi deneyi çökmenin eşiğinde duruyor,"[13] der-

---

11 Greenwill Byford, "Why Turkey's Islamists Are the West's Best Friends", *Friends of Europe*, 1 Ekim 2007.

12 Graham Fuller, *Yeni Türkiye Cumhuriyeti*, çev. Mustafa Acar, Timaş Yayınları, İstanbul, 2008. AKP iktidarı post-Kemalist çizgiyi terk ettikten sonra, Graham Fuller'in popüleritesi azalacak ve ilginç bir biçimde 15 Temmuz darbe girişiminin plancısı olduğu gerekçesiyle hakkında kırmızı bülten ile yakalama kararı çıkartılacaktır.

13 Daniel Howden, "The World's Most Important Political Project", *The Independent*, 29 Temmuz 2008.

ken, Henri Barkey ve Morton Abramowitz *Newsweek* dergisinde "Yargıçların Darbesi" başlıklı bir makaleyle açılan davayı bir tür darbe olarak gördüklerini açıkladılar.[14] ABD'nin Türkiye politikasının şekillenmesinde önemli yere sahip olan bu iki etkili isim bir yıl sonra bu kez *Foreign Affairs* dergisinde "Türkiye'nin Dönüştürücüleri: AKP Büyük Oynuyor" başlıklı övgü dolu başka bir makale yayınladılar.[15]

Gerek Türkiye'de devleti ve siyaseti dönüştürecek reformların yapılması gerekse bu modelin Ortadoğu toplumlarına yansıtılması konusundaki uzlaşının 2000'ler boyunca gayet etkin bir şekilde sürdüğü, AKP'ye hem dış meşruiyet sağladığı hem de gücünü çok artırdığı açıkça görülmektedir. Erdoğan bu dönemde 1 Mart fiyaskosuna rağmen, ilişkileri çabuk toparlayıp bölgede stratejik işbirliğini sürdürürken, AB ile de tam üyelik sürecinde gerekli düzenlemeleri yaparak kendisine yönelik desteği devam ettirebildi.[16]

Post-Kemalizmin Yeni Osmanlıcılık olarak tezahürü

Post-kemalizm dış politika söz konusu olduğunda kendisini içerik olarak Yeni-Osmanlıcılık, söylem olarak ise bunun yerine ikame edilmeye çalışılan çok sayıda kavramla gösterdi. Bunlardan en önemlisi tabii "komşularla sıfır sorun" idi ama bunun yanında "Merkez ülke", "Ritmik diplomasi" gibi yine Ahmet Davutoğlu tarafından dillendirilen kavramlar bulunurken, akademik camiada da dış politikadaki dönüşüm bazen kuramsal göndermelerle tanımlandı. AKP iktidarıyla birlikte dış politikanın Hobbesçu bir mantıktan Kantçı bir çizgiye kaydığı,[17] diğer bir deyişle Realist bir dış politika anlayışından liberal bir

14 Morton Abramowitz ve Henri Barkey, "Turkey's Judicial Coup D'etat", *Newsweek*, 4 Nisan 2008.

15 Morton Abramowitz ve Henri Barkey, "Turkey's Transformers: The AKP Sees Big", *Foreign Affairs*, Kasım-Aralık 2009.

16 Bu gelişmeler için bkz. İlhan Uzgel, "Neoliberal Dönüşümün Yeni Aktörü", *AKP Kitabı: Bir Dönüşümün Bilançosu*, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2009.

17 "Turkish Foreign Policy: From Status Quo to Soft Power", *European Stability Initiative*, Nisan 2009, s. 24-25.

dış politikaya geçtiği, Avrupalılaştığı,[18] Türkiye'nin bir güvenlik devletinden liberal bir ticaret devleti[19] olmaya başladığı ve en popüler söylemle sert güçten bir yumuşak güce dönüştüğü[20] gibi iddialarla kavramsallaştırıldı.

Bu söylemlerin altında örtük olarak Türkiye'nin o zamana kadarki dış politikasının merkezinde yatan mantığın güvenlik odaklı olduğu, çevresine ve dünyaya şüpheci baktığı, düşman yaratmaya dayandığı, askerî araçlara başvurarak dış politika izlediği, dolayısıyla modernizme yönelik eleştirilerde sık karşımıza çıkan bir söylemle, dış politika felsefesinin bizatihi kendisinin sorun üreten bir pratik olduğu görüşü ileri sürüldü ve bu konuda 2000'lerden itibaren hem içeride hem de uluslararası alanda bir literatür oluşmaya başladı. Dış politikada 2000'lere kadar Realist bir mantığın hâkim olduğu, hatta Silahlı Kuvvetler'in bu konuda ağırlıklı bir yeri olduğu ve bu yerin özellikle 1990'larda iyice belirgin hale geldiği doğru olmakla birlikte bunun tek başına sorun üreten bir anlayış olduğu iddiası doğru olmadığı gibi, dış politikada paradigma değişiminin kolay olmadığı, olsa bile bunun zannedildiği gibi yerleşik ve kemikleşmiş dış politika sorunlarının otomatik bir çözümünü beraberinde getirmediği görülecektir.

Bu noktada liberaller post-Kemalist projeye destek verirken bazı hatalar yaptılar. Birincisi AKP'ye açık çek verdiler. İslâmcılığı, İslâmcı siyaseti ve Türkiye'deki İslâmcıları yeterince tanımıyorlardı. Sosyolojik olarak o dünyanın içinden gelmelerine imkân olmadığı gibi önde gelen birkaç isim dışında kitlesel olarak o kesimle temasları da yoktu. Onun otoriterleşme ihtimalini, dava söyleminin bir şekilde meşrulaştırıcılığını, takiyye geleneğinin siyasi fırsatçılığa nasıl imkân tanıdığını, en so-

18 Tarık Oğuzlu, " Turkey and Europenization of Foreign Policy?", *Political Science Quarterly*, cilt 125, sayı 4, 2010, s. 657-683; Natalie Tocci, "Europenization in Turkey: Trigger or Anchor for Reform?", *South European Society and Politics*, cilt 10, sayı 1, 2005, s. 73-83.

19 Kemal Kirişçi, "The Transformation of Turkish Foreign Policy: The Rise of the Trading State", *New Perspectives on Turkey*, sayı 40, 2009, s. 29-56.

20 Meliha B. Altunışık, "The Possibilities and Limits of Turkey's Soft Power in the Middle East", *Insight Turkey*, cilt 10, sayı 2, 2008, s. 41-54.

nunda İslâmcı bir Reelpolitik'i devreye sokarak kendileriyle ittifakı tek taraflı bozabileceğini öngöremediler. Dahası AKP'ye yönelik her türlü eleştirinin önünü kapatmaya, AKP karşıtlığını yani hükümet eleştirisini, bir siyasal anomali, anti-demokratik bir tutum olarak sundular. İkinci sorun, kendi güçlerini aşırı önemsemeleri oldu. AKP'ye söylem düzeyinde verdikleri desteğin Erdoğan'ı kendilerine mecbur ve kaçınılmaz kıldığı gibi bir illüzyona kapıldılar. Demokratikleşmenin bir eşik olduğunu, bir kez o eşik aşıldığında geri gidilmenin toplumsal olarak mümkün olmadığı gibi dünya tarihinin akışına ve siyaset biliminin kendisine aykırı bir algılamayla hareket ettiler. Kendi söylemleri dışındakileri ötekileştirdiler, İslâmcı kadrolara, o kesimin kendilerine bile atfetmedikleri bir demokratikleştirici rol yüklediler. Üçüncü olarak, dış politikanın belli bir uluslararası ve bölgesel bağlamda gerçekleştiğini, Türkiye'ye atfedilen milliyetçi, Realist, güvenlik odaklı bakış açısının bölgede bir karşılığı olabileceğini, Türkiye'nin dış politika ve güvenlik konularında sorun yaşadığı ülkelerin de benzeri bir dış politika ve güvenlik algısına sahip olabileceğini düşünmediler. Yine de bu süreçte, başta Ahmet Davutoğlu olmak üzere AKP ileri gelenlerinin kendi söylemlerinden vazgeçerek bu liberal söylemi benimsediklerini teslim etmek gerek. Sonuçta, İslâmcılar uzun yıllar uygulamaya koymak istedikleri dış politika anlayışlarını liberal bir söylem içine paketleyerek bu geçiş dönemini atlatmak istediler.

Bu noktada İslâmcıların niyeti ile liberal projedeki derin farklılığı Ahmet Davutoğlu'nun *Stratejik Derinlik* çalışması üzerinden ele almak, İslâmcıların geleneksel dış politika eleştirisi, onun yerine koymak istedikleri dış politika anlayışı ve Türkiye'ye bölge ve uluslararası sistemde nasıl bir konum tayin etmeye çalıştıklarını göstermek açısından gereklidir.

Karl Haushofer'den Immanuel Kant çıkarmak

2001 yılında *Stratejik Derinlik* kitabını yayınlayan Davutoğlu, AKP'nin iktidara gelmesinin ardından önce Başbakanın dış po-

litika danışmanı, ardından da Mayıs 2009'da Dışişleri Bakanı olarak fikirlerini uygulama imkânı buldu. Ne var ki, AKP'nin o dönem içinde bulunduğu iç ve dış ittifaklar sistemi yüzünden, *Stratejik Derinlik* kitabında yazdıklarını olduğu gibi uygulamaya koyması mümkün değildi ve bunu yeni bir söylemin içine yerleştirmek zorunda kaldı. Bu yüzden bu kitapta geliştirdiği fikirleri, komşularla sıfır sorun, yumuşak güç gibi liberal ve liberal kesimlere sempatik gelecek kavramlarla sunmayı tercih etti. Çok satılan, konuşulan ama *içeriği* yeterince tartışılmayan bu çalışmaya,[21] İslâmcıların siyaset/dış politika/jeopolitik zihniyetini tek bir metinde doğrudan yansıtması açısından değinmekte yarar var. İslâmcı çevrelerin genellikle entelektüel üretmekte zayıf olduğu biliniyordu ve dış politika söz konusu olduğunda Davutoğlu kuşağından bu alanda öne çıkmış bir isim yoktu, genel olarak uluslararası politika ve Türk dış politikası konuları İslâmcıların çok yetersiz olduğu bir alandı.

Teorik açıdan bakıldığında Davutoğlu'nun ana akım Uluslararası İlişkiler kuramlarından herhangi birine sıkıca bağlı olduğu görülmez, ayrıca metin teorik açıdan birçok tutarsızlıklar taşımaktadır. Davutoğlu Batı sosyal bilimini reddetmeye çalışır ama yerine koyabilecek bir kavramsal ve kuramsal çerçeve de geliştiremez. Yine de kullandığı kavramlar, siyasete genel yaklaşımı açısından Realizme daha yakın durur. Jeopolitik hatlar, stratejik stepler, deniz ve nehir havzaları gibi terimlerin kitap boyunca yaygın kullanımı, 2000'lerde çıkmış bir kitaptan çok, modası çoktan geçmiş bir coğrafi determinizme dayalı 19. yüzyılın klasik Realpolitik döneminden fırlamış bir kitap olduğu hissi verir.

Stratejik Derinlik Kemalizme ve onun dış politika anlayışına yönelik, İslâmcı kanattan gelen en kapsamlı post-Kemalist eleştiridir. Bu noktada Yeni-Osmanlıcılık post-Kemalist eleştiri içinde yer alır ama yalnızca bir eleştiri olmakla yetinmez, bir siyasal rehber niteliği taşır, yeni bir siyaset önerir ve bu yönüy-

---

21 Bunun önemli bir istisnası çok detay bir şekilde ve hak ettiği ölçüde alaycı bir tarzda kitabı inceleyen Ümit Kıvanç'ın çalışmasıdır. Ümit Kıvanç, *Pan-İslâmcının Macera Kılavuzu*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2015.

le Yeni-Osmanlıcı uzun bir manifesto niteliğini taşır. Kapsamlı bir tanım vermek gerekirse Yeni-Osmanlıcılık, geçmiş Osmanlı toprakları üzerinde tarihsel deneyim, yani bir dönem oraları fethetmiş ve yönetmiş olmaktan kaynaklanan yeniden nüfuz kurma siyasetinin adıdır. Kemalizmin tasfiyesinin bunun ilk koşulu olduğu fikrine ve bölge halkların da bu yeniden nüfuz kurma siyasetini talep ettiği hayaline dayanır.

Davutoğlu geleneksel dış politikaya bu eleştirileri yöneltirken doğrudan Kemalizmin adını anmak yerine genelde birbiriyle tutarlı olmayan ve çoğu yayılmacı içerik taşıyan öneriler getirmeye çalışır. En temel eleştirisi Kemalizmin yukarıdan inmeci, halkına yabancılaşmış niteliğinin yarattığı sorunların dış politikayı olumsuz etkilemesidir. Ona göre Kemalizm toplumun 1) tarihi, yani Osmanlı ile, 2) coğrafyası, yani Ortadoğu ile, ve 3) kültürü, yani İslâm ile bağını koparmıştır. Cumhuriyet'le birlikte bu bağların kopması Türkiye'nin kendi toplumundan güç alarak politika oluşturmasına ve izlemesine engel olmuştur. O yüzden Osmanlı stratejik akla sahipken ve dünya siyasetinin merkezinde yer alıyorken, seküler elitler Batılılaşmak uğruna bu stratejik akıldan vazgeçerek toplumsal desteği kaybetmiş ve bu yüzden edilgen bir dış politikayla yetinmek zorunda kalmıştır. Afro-Avrasya bölgesini kontrol eden ve dünya siyasetinin merkezi olan Osmanlı'nın zengin ve derin stratejik birikimini kullanmak ve Türkiye'yi bir merkez ülke olarak görmek yerine, Batı'nın bir kanat ülkesi olmayı kabullenmiş, aklını Brüksel'e teslim etmiştir. Türkiye Kemalizm ve modernleşme tutkusu yüzünden geçmişiyle, toplumuyla bağını koparmış ve potansiyelini kullanamamıştır.[22] Davutoğlu'na göre bu sahip olduğu stratejik, tarihî ve kültürel potansiyeli kullanabilse Türkiye bölgesel ve küresel bir güç olabilirdi.

Türkiye'nin dış politikasındaki Batı bağımlılığı ve etkisi eleştiriye açıktır ve daha 1960'larda solun yoğun eleştirisine tabi olmuştur. Fakat aradaki benzerlik burada sona erer. Davutoğlu Türkiye'nin Ortadoğu bölgesini ihmal ettiğini vurgulamak için

22 Ahmet Davutoğlu, *Stratejik Derinlik: Türkiye'nin Uluslararası Konumu*, Küre Yayınları, İstanbul, 2001, s. 32-33, 57, 91.

bu eleştiriyi yapmaktadır ki bunun da herhangi bir geçerliliği yoktur. Bir defa Türkiye, daha önce değinildiği gibi 1930'larda yani Kemalizmin çok güçlü olduğu ve gerçekten tepeden inme reformların yapıldığı bir dönemde dış politikada çok aktif bir ülkeydi. Bütün bunlar Davutoğlu'nun tanımladığı anlamda halkına yabancı elitler döneminde yaşanmıştır. Davutoğlu bu yüzden kitabında öznel bir biçimde bu dönemi atlar. Türkiye 1960'lar ortasından itibaren ise "çok yönlü dış politika" anlayışı çerçevesinde Ortadoğu'ya da açılmış, İslâm İşbirliği Konferansı toplantılarına katılmaya başlamış ve bölge ülkeleriyle ilişkileri geliştirmeye çalışmıştır. Bu tarihe kadar ve aslında sonrasında da bu bölgenin siyasal destek, ekonomik ilişkiler, kültürel bağlar, teknoloji transferi gibi alanlarda Türkiye'ye sunabileceği fazla bir şey yoktur.

Kitap, Kemalist dış politika eleştirisi konusundaki sorunlu tespitlerinin ötesinde yayılmacı temalar içerir. Kitaptaki tek bir cümle aslında kitabın tümüne sızmış İslâmcı yayılmacılığa dayalı zihin yapısını açığa çıkarır. Davutoğlu'na göre Türkiye'nin eski Osmanlı coğrafyasındaki Türk ve Müslümanlara, onun deyimiyle "Osmanlı bakiyesi"ne yönelik bir sorumluluğu vardır ve bu sorumluluktan kaçamaz, kaçsa bile Bosna savaşında olduğu gibi bu sorumluluk gelir onu bulur.[23] Davutoğlu geçmişte Osmanlı'nın yönettiği bölge ve halklar üzerinde Türkiye'nin sorumluluğunun devam ettiğini iddia etmektedir. Bu yaşadığımız dönemin uluslararası ilişkiler ve uluslararası hukuk anlayışıyla bağdaşmamaktadır. Türkiye'nin ya da başka herhangi bir devletin geçmişte yönettiği topraklar üzerinde bir sorumluluğu yoktur, olabilecek tek sorumluluk azınlık ve insan hakları konusundaki hukuki çerçeveyle sınırlıdır. Bu konudaki meşruiyet kaynağının 21. yüzyılda hâlâ, Osmanlı geçmişinde aramaya çalışmanın mantığını anlamaya imkân yoktur.

Davutoğlu'nun coğrafi determinizmi kitabın birçok yerinde kendisini göstermekle birlikte onun Türkiye'nin savunma hatlarını tanımladığı yerlerde belirginleşir. Davutoğlu'na göre İstanbul ve Trakya'nın savunması Saraybosna ve Adriyatik'ten,

23 *A.g.e.*, s. 122.

Doğu Anadolu ve Erzurum platosunun savunması ise Grozni'den başlar.[24] Bu sınır ötesi savunma hattı oluşturma fikrinin yayılmacı, Kemalizme atfedilen sorun üretici nitelik taşıdığı ve günümüz uluslararası ilişkiler anlayışıyla bağdaşmadığı ortadadır. Örneğin, Rusya ve İran'ın kendi savunma hatlarını Türkiye'de toprakları üzerinde konumlandırmak istediklerinde yaşanacak sorunları göz ardı etmektedir. Bu bakış açısı geçmişte Avrupa'dan 13. yüzyılda yaya olarak işgale gelen Haçlıları ya da 19. yüzyılda güçlenen Rus ordusunu durdurmak açısından faydalı olabilirdi ama küreselleşme döneminde finansal operasyonların yapılabildiği, kıtalararası nükleer füzelerin, uçak gemilerinin bulunduğu, siber saldırıların, vesayet savaşlarının yürütüldüğü bir ortamda sınırların ötesinde bu türden nasıl yapılacağı belli olmayan bir toprak kontrolü yoluyla savunma mantığının anlamsızlığı ortadadır.

Kitabın en sorunlu yönü 1930'larda Nazilerin ideoloğu jeopolitikçi Karl Hausehofer'ın Almanya'nın yayılmacı politikası için geliştirdiği hayat sahası (*lebensraum*) kavramını Davutoğlu'nun Türkiye için çekinmeksizin, taşıdığı anlam ve göndermeleri gözönüne almadan kullanabilmiş olmasıdır.[25] Muhtemelen bu ve benzeri fikirlerin görülmesinden çekindiği için Davutoğlu kitabının İngilizceye çevrilip basılmasını tercih etmemiştir.

Bu kadar yoğun bir Realist ve yayılmacı fikirlere dayanan bu kitapta nelerin yer almadığı da dikkat çekicidir. Liberal kesimlerin bir dönem çok takdir ettikleri Davutoğlu'nun bu çalışmasında küreselleşme, demokrasi, insan hakları gibi kavramlar, Avrupa Birliği'ne üyelik gibi konular yer almamaktadır. Hatta genel olarak liberal düşünceye dair hiçbir kavram, bakış açısı, önerme bulunmamaktadır.

Dahası dışişleri bakanı olduktan sonra 16 Ekim 2009'da Saraybosna'da kendisini dinleyenlere yönelik irticalen yaptığı konuşma, kitaptaki fikirlerle örtüşmektedir. Burada artık yalnızca bir akademisyen olmayıp, dışişleri bakanı gibi kritik bir görev-

---

24 *A.g.e.*, s. 56.

25 *A.g.e.*, s. 154, 159, 170.

de bulunan Davutoğlu, Osmanlı mirasını en iyi yansıtan kentlerden biri olan Saraybosna'nın havasından etkilenip çoşkuya gelmiş, Yeni-Osmanlıcılığını açık bir şekilde dışa vurmuştur. Burada yoğun bir Osmanlı övgüsü üzerine kurduğu konuşmasında, Balkan tarihinin 19. yüzyıla dek bir başarı hikâyesi olduğunu, bunun tekrar yaratılabileceğini söylemiştir. Osmanlı'nın 16. yüzyılda dünya siyasetinin merkezi olduğunu, Balkanlar, Kafkasya, Ortadoğu ve Türkiye geçmişte olduğu gibi yeniden birleşirse (İngilizce *reintegration* kavramını kullanır) tıpkı Osmanlı döneminde olduğu gibi dünya siyasetinin merkezi olacağını söyler.[26] Türkiye'de yeterince yankı bulmayan bu konuşma bütün Balkan ülkelerinde doğal olarak çok tepki çekmiş, Türkiye'nin yayılmacı ve Yeni-Osmanlıcı niyetlerinin en yetkili ağızdan dile getirilmesi olarak görülmüştür. Yugoslavya'nın eski Ankara büyükelçisi Darko Tanaskoviç bu konuşmanın eleştirisi üzerine kurduğu *Türkiye'nin Yeni Osmanlıcılığı* başlıklı bir kitap yayınlamış ve bu kitap Sırbistan'da çok satanlar arasına girmiştir.[27] Hatta, Türkiye'ye yakın olan Arnavutluk'ta bile bazı çevreler bu konuşmaya tepki göstermişlerdir.[28] Bütün Balkan ülkelerinin Avrupa Birliği'ne üye olmaya çalıştığı bu dönemde Davutoğlu'nun, zaten Boşnaklar dışında çok negatif algılanan Osmanlı geçmişini, Türkiye'nin liderliği altında yeniden canlandırmaya yönelik çağrısı bölge ülkelerinde kafa karışıklığına ve kısmen tedirginliğe neden olmuştur. Davutoğlu'nun o dönem Türkçeye çevrilmemiş olan *Alternatif Paradigmalar* gibi kitapların dikkat çekmemesi anlaşılır ancak *Stratejik Derinlik* gibi çok satan bir kitap ve Saraybosna konuşmasının görmezden gelinmesi ilginçtir.

Aksine, dışişleri bakanı olmasından bir yıl sonra Oxford'da bir konuşma yapan ve buraya giderken yanında bazı gazeteci ve

26 Bu konuşmanın metni o sırada internet sitelerinde yer almışken günümüzde kaldırıldığı görülmektedir. Arşiv olarak metin bende ve alan çalışanlarda bulunsa da metnin kendisine doğrudan erişim mümkün değildir. Ama konuşmaya verilen tepkiler içeriği doğrulamaktadır.

27 Darko Tanaskoviç, *Neoosmanizam - Povratak Turske na Balkan*, JP Sluzbeni Glasnik, Beograd, 2010.

28 Örneğin, Piro Misha, "The Neo-Ottomanist Project and Albania", *The Tirana Times*, 19-25 Mart 2010.

akademisyenleri de götüren Davutoğlu gerek yoldaki sohbetleri gerekse de orada yaptığı konuşmayla bu yazar ve akademisyenleri etkilemişe benziyor. Bunlardan Cengiz Çandar köşe yazısına "Oxford'da Cumhuriyet Tarihimizin 'En İyisi' İle" başlığını koyarken Davutoğlu'nu "Teori koyan, okuyan, sorgulayan, araştıran, düşünen bir kafası olan biri" olarak tanımlıyor ve "Türkiye'nin küresel profilini Davutoğlu gibi, Davutoğlu kadar yukarı çekebilen kim var Cumhuriyet tarihimizde?" diye soruyordu.[29] Aynı toplantıya katılan Hasan Bülent Kahraman parlak bulduğu Davutoğlu'nun "Yeni Osmanlıcılığı kabul etmediğini" söylüyor ve Ortadoğu ve Balkanlar'da sürdürülen politikalarda Osmanlı birikiminin onun zihninde de tarihsel bir gerçeklik olarak bulunduğunu iddia ediyordu. Davutoğlu'nu dinleyen Can Dündar ise, onun konuşmasında eksik bıraktığı bir konuyu yakalayarak hiç AB'den bahsetmediğine değiniyordu.[30] Aynı şekilde Kadri Gürsel de Davutoğlu'nun konuşmalarından yola çıkarak AKP Türkiyesi'nin AB'ye üyelik diye bir önceliğinin olmadığını, 2005'ten beri Ortadoğu'ya ağırlık verdiğini ve bunun ardındaki gücün ideolojik olduğu tespitini yapıyor, o dönemdeki iddiaların aksine Türk dış politikasının Ortadoğululaştığını söylüyordu.[31] İhsan Dağı AKP'nin yaşadığı dönüşümün yalnızca Türkiye değil Ortadoğu için de taşıdığı önemi vurgulayarak Türkiye'nin içe kapalı, dış dünyayı tehditlerden ibaret gören, güvensiz ve vizyonsuz "ulus-devlet" kabuğunu kırdığını söyleyip bölgesine barış ve istikrar dikte eden bir ülke olduğunu yazıyordu.[32] Fuat Keyman AKP hükümetine yakın SETA düşünce kuruluşundan yayınladığı raporda AKP'ye yöneltilen eleştirileri yanıtlayarak aktif ve Ortadoğu'ya ağırlık veren politikasını hem küreselleşmenin hem de devlet ve güvenlik merkezli dış politika anlayışından kurtulmasının sonucu olduğunu, bu nedenle AKP'nin küresel kaos ortamında Ortado-

---

29 Cengiz Çandar, "Oxford'da Cumhuriyet Tarihimizin 'En İyisi' İle...", *Hürriyet*, 4 Mayıs 2010.

30 Can Dündar, "Davutoğlu'nun Bir Yılı", *Radikal*, 3 Mayıs 2010.

31 Kadri Gürsel, "Davutoğlu'nun Dünyasında Bir Gezinti", *Milliyet*, 29 Ocak 2009.

32 İhsan Dağı, *Zaman*, 10 Mart 2009.

ğu bölgesine istikrar getireceğini söylüyordu. Keyman da, tıpkı Davutoğlu gibi, AKP'nin siyasal İslâmcılıkla ekonomik aktiviteyi birleştiren yayılmacı bir politika olarak Yeni Osmanlıcılık peşinde koştuğu iddiasına katılmıyordu.[33]

Bu dönemde liberal kesimlerin desteğine ihtiyaç duyduğu anlaşılan SETA çevresi Cengiz Çandar'dan da benzeri konuda bir rapor istemiş. Çandar o sıralarda gündeme gelen Türkiye'nin dış politikada "eksen" değiştirdiği tartışmasına girerek, AKP hükümetinin eksen değiştirme yerine çok boyutlu bir dış politika izlediğini savunmakta, AKP dış politikasının İslâmcı motivasyondan kaynaklandığını iddia etmenin kendisinin ideolojik bir tutum olduğunu ileri sürmekteydi.[34] Nuray Mert ise daha dengeli bir yaklaşımla Türkiye'nin dış politika ezberlerini bozmasını desteklediğini söylüyor ama bölgenin karmaşık yapısını dikkate almadan hareket etmesini eleştiriyordu.[35]

Genel olarak bakıldığında söylem düzeyinde AKP'nin dış politikasına övgüler üç konuda toplanıyordu. Öncelikle Türkiye'nin bölgesinde giderek artan bir dış politika aktivitesi içinde bulunmasına olumlu bakılıyor, Türkiye bölgenin yükselen yıldızı olarak görülüyor. İkincisi, Türkiye'nin bölge ülkeleri ve aktörleri arasındaki sorunlarda üçüncü taraf olarak arabuluculuk faaliyetlerinde bulunması destekleniyordu. Üçüncüsü ise, Türkiye'nin dış politikasının yalnızca güvenlik ve tehdit eksenli kurulmadığı, yumuşak gücünün öne çıktığı belirtiliyordu.

Davutoğlu'nun kullandığı dilin liberal okuması, yine AKP'nin dış politika konusunu zaman zaman liberal olarak görülebilecek bir dile sarmış olması bu yanılsamanın nedenleri arasında sayılabilir. Bu durum biraz da AKP'nin ideolojik olarak kendisini dönüştürdüğü söylemine bu liberal kesimin inanmak istemesi ve eski rejimin değişmesi konusunda çok arzulu olmasından da kaynaklandı. Örneğin bu yazarlar yayılmacı dış po-

33 Fuat Keyman, "Turkish Foreign Policy in the Era of Global Turmoil", *SETA Policy Brief*, sayı 39, Aralık 2009, s. 7.

34 Cengiz Çandar, "Turkey's Soft Power Strategy: A New Vision for a Multi-Polar World", *SETA Policy Brief*, sayı 38, Aralık 2009, s. 9.

35 Nuray Mert, "Tartışmalı Dış Politika", *Radikal*, 1 Temmuz 2010.

litikayı aktif, bölgesel liderlik hevesini yumuşak güç, her soruna bulaşmayı arabuluculuk, Suriye, Lübnan, Gazze gibi yerler üzerinde tekrar hâkimiyet kurmayı ve genel olarak Yeni Osmanlıcılığı komşularla sıfır sorun politikası olarak görmeyi ve öyle tanımlamayı tercih ettiler.

Bu yanılsamayı besleyen bir diğer gelişme AKP iktidarlarının ilk yıllarında uygulamada da, geleneksel dış politika anlayışından bazı kopuşların olması yatıyordu.

Uygulamada post-Kemalizm

AKP'nin bu post-Kemalist uğrakta geleneksel dış politikadan kopuş anlamına gelen hamlelerine bakmak, bir projenin, fikrin sahadaki karşılığını görmek, diğer bir deyişle bu söylemin uygulamaya ne kadar yansıdığını görmek önem taşıyor.

Kıbrıs sorunu

Kıbrıs sorunu, post-Kemalist perspektiften bakıldığında Kemalist rejimin, içeride iktidarını güçlendirmesi, kamuoyunu milliyetçi bir söylemle mobilize etmesinin bir aracı olarak görüldü. Geleneksel dış politika bir yandan askerî bir operasyonla kendisi için bir başarı hikâyesi yazmış, öte yandan da militarizme yeni ve güçlü bir boyut katmıştı. 2000'lerde Kıbrıs artık Türkiye kamuoyunda eski hassasiyetini korumasa da özellikle Kemalist kesimler için uzun yıllar en önemli dış politika konusu, bir "milli dava" olarak alınmıştı. Bu geleneksel yaklaşımı ilk değiştirmeye ve Kıbrıs sorununu Türkiye'nin sırtında bir yük olarak tanımlayarak, yine yanına burjuvazi ve liberallerin desteğini alarak bir çözüm için koşulları zorlayan Özal olmuş ama o dönemde asker-sivil bürokrasi ve Denktaş üçlüsünün direncini kıramamıştı.[36]

Kısa bir hatırlatma yapmak gerekirse Davutoğlu *Stratejik Derinlik* kitabında Kıbrıs konusuna değinir ve bu konuya gele-

36 Özal'ın büyük çaba harcadığı bu politika için bkz. İlhan Uzgel, *Ulusal Çıkar ve Dış Politika*, İmge Yayınları, Ankara, 2004.

neksel güvenlik odaklı dış politikayı hiç aratmayacak bir bakış açısıyla yaklaşır. Ona göre, Kıbrıs Türkiye'nin stratejik kördüğümüdür, adada "tek bir Müslüman Türk olmasa bile Türkiye'nin bir Kıbrıs meselesi olmak zorundadır.[37]

Ama AKP iktidarının ilk sınaması Kıbrıs sorununda olacaktır ve bu kez daha geniş bir bloğun temsilcisi olarak AKP ve Erdoğan, arkasında ABD ve AB'nin de desteğiyle Kıbrıs konusunda birbiriyle bağlantılı iki hamle yapacaktır. İlki, Annan Planı konusunda uzlaşmacı bir politika benimsemek ve ikinci olarak buna direnen Denktaş'ı pasifize etmekti.[38] Oysa, Erdoğan'ın bu süreçte hareket alanını sınırlayan faktörler vardı. Öncelikle Kıbrıs'ın "milli bir dava" olduğu algısı kamuoyunca benimsenmişti ve uzun süredir radikal bir çözüm denemesi test edilmemişti. Kaldı ki AKP muhafazakâr bir tabana dayanıyordu ve bu kesimleri ikna sorunu olabilirdi. İkincisi, Kıbrıs harekâtı Ecevit-Erbakan koalisyonu sırasında yapılmıştı ve Milli Görüş geleneğinin övünç konularından biriydi. Plan'ın en önemli yönü KKTC'nin sona ermesi ve Türkiye'nin çok önemsediği Kıbrıs'taki askerî varlığını geri çekmeyi kabul etmesiydi ve bunu muhafazakâr tabana kabul ettirmek zor olabilirdi ama Erdoğan böyle bir güçlük yaşamadı. Üçüncüsü, asker-sivil bürokrasinin buna karşı ulusalcı bir direnci olabilirdi ama bu da söylem düzeyinde kaldı. Sonuçta, Erdoğan açık bir şekilde, Türkiye'nin bazı şehirlerinde Annan Planı karşıtı mitingler düzenleyen Denktaş'ı ülkesine gitmeye çağırdı, ardından oğlu Serdar Denktaş'ı da hükümetten ayrılmaya zorladı.

Annan Planı'nın Rumların oyuyla reddedilmiş olması önceden öngörülmüş müydü tam olarak bilinmemektedir. Ama AKP hükümeti ve Erdoğan'ın bu süreçten çok kazançlı çıktığı ortadadır. Hem geleneksel dış politikanın en önem verdiği konulardan birinde uzlaşı sağlayarak içeride liberaller, dışarıda ise başta ABD ve AB gözündeki değerini artırmış, ayrıca oynadığı kumarı kazanarak Rumların çözüm konusundaki isteksiz-

---

37 Davutoğlu, *a.g.e.*, s. 177-179.

38 Melek Fırat, "AKP Hükümetinin Kıbrıs Politikası", *AKP Kitabı: Bir Dönüşümün Bilançosu*, Ankara, Phoenix Yayınları, 2009, s. 442.

liğini dünyaya göstermiş ve bu yönüyle geleneksel siyaseti savunanları memnun etmişti. Kıbrıs sorunundaki bu uzlaşmacı tutum, AKP'nin dış politikada çözüm odaklı, geçmişin güvenlik takıntılarına saplanmayan, yenilikçi bir aktör olarak prim yapmasını sağladı ve dış politikadaki zihniyet dönüşümünün kanıtına dönüştü. Kıbrıs konusundaki bu uzlaşmacı ve kararlı tutum, genellikle Türkiye'nin abartılı güvenlik endişelerinden kaynaklandığı düşünülen Kürt ve Ermeni sorunu, Yunanistan ve Ermenistan ilişkileri gibi konularda da yumuşama göstereceği ve böylece artık katılaşmış ve başka türlü çözümü mümkün olmayan sorunların dış politikada zihniyet değişimiyle gerçekleşebileceğine dair bir beklenti yarattı.[39]

AB ile ilişkiler

AB ile ilişkiler yine AKP iktidarının ilk yıllarında hızlı bir giriş yaptığı ve umut yarattığı alan oldu. Ama aynı zamanda Türkiye siyasetinin en karmaşık konularından biri haline geldi. Tarihsel olarak bir modernleşme projesine dayanan ve Batılılaşmayı hedef alan bir ideoloji olarak Kemalizm Avrupa siyasal coğrafyasına ve medeniyetine yakın durmaya çalışırken ve Gümrük Birliği'nin uygulanmasında görüldüğü gibi iktisadi ilişkilerin gelişmesine itiraz etmezken, insan hakları ve demokratikleşme söz konusu olduğunda iktisaden indirdiği duvarı yükseltmeye çalışıyordu. 1990'ların sonundan itibaren gelişmeye başlayan ama özellikle AKP'nin iktidara gelmesiyle hızlanan bir AB karşıtlığı kendisini göstermeye başlamıştı ve gerek insan hakları konusundaki eleştiriler, gerek Kürt meselesine yönelik başta Almanya, Fransa, İtalya gibi ülkelerin tavrı AB karşıtlığını hem Kemalist elitler hem de tabanda güçlendirmişti.[40] Küreselleşmeyle birlikte Kemalist kesimler Avrupa kültürünün aydınlanma, akılcılık, laiklik gibi değerlerini hayat tarzı olarak benimser

39 Baskın Oran bu konudaki memnuniyetini açıkça belirtmişti. Baskın Oran, "Türkiye Kabuk Değiştirirken AKP'nin Dış Politikası", *Birikim*, sayı 184-185, Ağustos-Eylül 2004, s. 54-60.

40 Erol Manisalı, *AB Süreci mi? Sevr Süreci mi?*, Derin Yayınları, İstanbul, 2006; Suat İlhan, *Avrupa Birliği'ne Neden Hayır*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2003.

ve yüceltirken, siyaseten AB ve Avrupa ülkelerine yönelik olarak giderek ötekileştirici bir yola girdiler. 2002'den itibaren Kemalistler ile İslâmcılar AB konusunda adeta yer değiştirmiş oldular. Tarihsel olarak Milli Görüş çizgisi kültürel ve dinsel nedenlerle AB'den uzak durur ve onu bir Hıristiyan kulübü olarak tanımlarken, Kemalistlerin özellikle Batıcı kanadı AB sürecini Batılılaşmanın ve modernleşmenin bir uzantısı olarak görüyordu. Ama AKP iktidarıyla birlikte İslâmcı/liberal koalisyonu Türkiye'nin AB yönelimi ve dahası AB üyelik sürecinin belli bir dönem için taşıyıcısı oldular. Zaman içinde AB üyelik sürecinin İslâmcılar için iç siyaseti dönüştürmek, ordunun siyasetteki rolünü azaltmak ve hem AB hem de liberallerin desteğini almanın ötesinde bir anlam taşımadığı anlaşılacaktı. Ama özellikle 2004-2005 uğrağında müzakere sürecinin ve bazı fasılların açılmaya başlaması AKP hükümetinin fiilen AB üyeliğini ciddiye aldığının göstergeleri oldu. AB'nin müzakerelerin başlaması için koşul olarak gördüğü demokratikleşme paketlerinin özellikle sivilleşme, MGK'nın yetki ve etkinlik alanının sınırlandırılması, insan hakları gibi konulardaki taleplerini hevesli bir şekilde yerine getirmesi AKP'ye olan desteği artırırken meşruiyet alanını da genişletiyordu. AB ile ilişkiler o dönemde başlayan ve hâlâ gündemde tutulan askerî-bürokratik vesayeti daraltmanın en kestirme, en etkili mekanizması olmuştu. 2005'ten itibaren AB uyum paketlerinin kabul edilmesi, devamında Haziran 2007'den itibaren de Ergenekon sürecinin başlaması ve o zamana dek dokunulmaz kabul edilen içinde emekli generallerin de bulunduğu bazı isimlerin tutuklanması, dışarıda AB ve ABD, içeride de liberal desteğin güçlenmesine, yeni bir demokratikleşme hamlesinin samimi bir şekilde başladığına ilişkin inancın güçlenmesine yol açtı. Oysa, AİHM'nin 2006'da aldığı başörtüsü kararından sonra AKP hükümetinin AB'ye ilgisi azalmaya başlamış, ilerleyen süreçte fasılların açılması konusu ise Kıbrıs engeline takılarak gündemden düşmüştü.[41]

41 Özlem Kaygusuz, "Democracy Anchored in the Presidential System: The 'Solution Process', Constitution Making and the Future of Europeanization in Turkey", *The Turkish Yearbook of International Relations*, sayı 43, 2012, s. 159-196.

AKP, iktidarının ilk yıllarında Kıbrıs ve AB konusundaki atak tavrını Kürt sorununda gösteremedi. Bunda Kürt sorununun çatışmalı dinamiği ve devletin bu sorundaki hassasiyetinin sınırlarını tam olarak bilememesinin de etkisi vardı. Öncelikle belirtmek gerekir ki, Kürt sorunu Türkiye'nin karşılaştığı en ciddi sorun olarak bir iç politika, bir kimlik sorunu olduğu kadar bir dış politika konusuydu. Özellikle 1990'lar göz önüne alındığında, Türkiye neredeyse bütün dış politikasını Kürt meselesi ekseninde ele almaya başlamış, yalnızca Suriye, İran, Irak, Ermenistan, Güney Kıbrıs, Yunanistan, Bulgaristan, Rusya gibi komşuları değil, ABD, Almanya, Fransa, Danimarka, İtalya, Hollanda gibi müttefiki ülkelerle de Kürt sorunu bir şekilde ilişkilerde merkezî bir yere oturmuştu.

Aslında İslâmcıların Kürt sorununa yaklaşımı Kemalizmin milliyetçilik anlayışının eleştirisi üzerine kuruluydu. Buna göre Kemalist milliyetçilik anlayışı kendi karşıtını yaratmış ve Türk milliyetçiliği vurgusu Kürt milliyetçiliği kimliğini doğurmuştu. Bu sorunun çözümü de İslâm ortak paydasında buluşmakta yatıyordu.[42] Erbakan bu görüşü seslendirmişken, Davutoğlu *Stratejik Derinlik*'te Kürt sorununa pek değinmez. Erdoğan ise 2005'teki Diyarbakır konuşmasında "Kürt Sorunu"nun varlığını kabul etmiş, 2009 başında TRT Kürtçe kanalın açılması ve 2013'ten itibaren Kürtçenin beşinci sınıftan itibaren seçmeli ders olması AKP'nin bu alandaki düzenlemelerinden bazıları olmuştu. 2009'daki başarısız açılım girişimi yine de Türkiye tarihinde bu konudaki ilk deneme olacaktır.[43] Kürt sorunu gibi ağır ve çözümü zor bir konuda Erdoğan hükümetlerinin attığı bu adımlar hem liberal kesimden hem de sol ve Kürt siyasetine yakın kesimlerden ilgi ve sempati topladı. Kürt meselesindeki bu açılımların özellikle Kürt siyaseti açısından önem taşıdığı ve

---

42 Serdar Şengül, "İslâmcılık, Kürtler ve Kürt Sorunu", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 529.

43 Eleştirel bir değerlendirme için bkz. Cüneyt Ülsever, *Yeni-Osmanlıcılık ve Kürt Açılımı*, Kırmızı Kedi Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 14.

Kürt siyasetine yakın duran liberal ve sol kesimlerin beklentilerini uzun bir süre canlı tuttuğunu, Erdoğan'ın 2013'te bile "her türlü milliyetçiliği ayağa aldık,"[44] diyebilmesi, 1990'ların deneyiminden sonra Türkiye koşullarında radikal sayılabilecek bir çözüm ihtimali için AKP'ye olan desteğin devam etmesinin altyapısını oluşturduğunu belirtmek gerek. Bütün bu açılım sürecinin Haziran 2015 seçimlerinden sonra geldiği noktayı ise tekrarlamaya gerek yok. Kürt sorununun iç ve dış politikayı kapsayan niteliği düşünüldüğünde, bir yandan 2015 yazından itibaren HDP Eş Başkanlarının, milletvekilleri ve belediye başkanlarının hapse atılması, öte yandan Kuzey Irak operasyonlarının yanına Fırat Kalkanı ve Afrin (Zeytin Dalı) ve Barış Pınarı harekâtlarının düzenlenmesi post-Kemalizmin Kürt sorununda geldiği noktayı yeterince açık bir şekilde ortaya koymuştur.

Ortadoğu

AKP hükümetlerinin ve özellikle Davutoğlu'nun en iddialı olduğu konu ise Ortadoğu ülkeleriyle ilişkilerdi ve buradaki aktif politikası dikkat çekerken, geleneksel dış politikadan farklı olarak AKP asıl niyeti olan ümmetçiliğe dayalı yayılmacı siyaseti bir tür bölgesel entegrasyon şekline sokmaya çalıştı. Aslında Yeni Osmanlıcı fantezi Ortadoğu bölgesinin Osmanlı elinden çıkışını bir tür tarihsel sapma, düzeltilmesi gereken bir anomali gibi görüyordu.

Davutoğlu ve genel olarak İslâmcılar zaten ulus-devlet anlayışını, Batı kökenli milliyetçilik fikrini öne çıkardığı ve en önemlisi Müslüman ümmetini böldüğü için reddediyorlar ama varolan uluslararası ve bölgesel düzen içinde kendilerinde bunu değiştirecek gücü de bulamıyorlardı. Örneğin, Davutoğlu ulusçuluğun "ayrıştırıcı kültürüyle hesaplaşma zamanının geldiğine" işaret etmekteydi. Ona göre bir 19. yüzyıl ideolojisi olan ulusçuluk, Avrupa'da feodalite ile bölünmüş yapıları bütünleştirirken, bizde bölünmeye yol açmıştı.[45] Davutoğlu'nun

44 "Erdoğan: Milliyetçilik Ayak Altında", *Hürriyet*, 18 Şubat 2013.
45 "Ulusçulukla Hesaplaşma Zamanı Geldi", *Hürriyet*, 17 Eylül 2012.

"bizde" diye tanımladığı özne Osmanlı, mekân ise Osmanlı'nın hüküm sürdüğü topraklar olmalıydı.

Yeni-Osmanlıcı yayılma siyasetini uygulamasının ilk alanı da yumuşak hedef olan Suriye idi. İran çok büyük, Irak'ta ABD ve İran etkisi belirleyici, Körfez ekonomik açıdan çok güçlü, Mısır ise zaten liderlik iddiası olan bir ülkeydi. Suriye hem komşusu olması, hem de iktisadi zayıflığı ve uzak komşusu Rus etkisinin sınırlı olması açısından Yeni-Osmanlıcı projenin başlangıç noktasını oluşturdu ve Davutoğlu bu ülkeye 62 kez gitti. Suriye ile vizenin kaldırılması, ortak bakanlar kurulu toplantıları, bir sonraki adımda Ürdün ve Lübnan'ı içeren bir serbest ticaret bölgesi antlaşması imzalanması Türkiye'nin Suriye üzerinden Yeni-Osmanlıcılığın hayata geçirilmesinin ve bölgesel hegemonya kurma çabasının ilk aşamalarını oluşturacaktı. Suriye ile entegrasyona doğru giden bu süreci liberal kesimler daha çok AB entegrasyon sürecinin bir yansıması olarak görmeyi tercih ettiler. Sonuçta ikili ilişkilerde güvenlik dili çoktan terk edilmiş, ticaret hacmi artmış, özellikle Türkiye'den Suriye'ye giden yatırım miktarında artış yaşanmıştı.[46] Daha çok Suriye'nin Türkiye'ye bağımlılığına doğru giden bu yeni politikayla, o dönemde AKP'nin arasının iyi olduğu Gülenci sermaye ile AKP'ye yakın orta boy işletmeler bundan faydalanacak, Türkiye AKP öncülüğünde Ortadoğu'daki merkez ülke konumuna doğru bir aşama daha kaydetmiş olacaktı.[47] Ulus-devlet mantığının ilk aşılacağı yer Suriye olacak, hem siyasal olarak Türkiye bu komşusu üzerinde ne kadar nüfuz kurabileceğini test edecek, küresel sisteme o tarihte hâlâ tam olarak açılmamış Suriye'yi ekonomik hinterland'ı haline getirebilecekti.

Bölgesel bir hâkimiyet kurmaya odaklı yayılmacı bir siyaset anlayışına dayanan bu Yeni-Osmanlıcılık, İslâmcılar için, geçmişe dair bir özlem ve nostaljinin hayata geçirilmesiydi. Sorun, bunu bir ideolojik çerçeve içinde, yani siyasal İslâmcı bir dün-

---

46 Özlem Tür, "Economic Relations with the Middle East under the AKP-Trade, Business Comminity and Reingteration with Neighoring Zones", *Turkish Studies*, cilt 12, sayı 4, 2011, s. 595-596.

47 Ahmet Davutoğlu, "Türkiye Merkez Ülke Olmalı", *Radikal*, 26 Şubat 2004.

ya görüşü olarak açıkça tanımlamaktan kaçınıp, o döneme uygun genel bir post-Kemalist söylem içine yerleştirilmesi ve bu hususun da AKP'ye destek veren kesimler tarafından görmezden gelinmesidir. Sonuçta liberaller İslâmcıların milliyetçiliği, dış tehdit/güvenlik takıntısı ve dar ulus-devlet perspektifini aştıklarını ve birlikte post-Kemalist bir optimum noktada buluştuklarını düşündüler. Liberaller ve eski solcular AKP için konjonktürel, taktik ve pragmatik olanı, yapısal, içselleştirilmiş ve artık kalıcılaşmış bir durum olarak aldılar.

Arabuluculuk

İslâmcıların bir yönüyle yine iç ve dış meşruiyet sağlama ama temelde bölgesel bir üstünlük kurma siyasetinin bir diğer boyutu arabuluculuk faaliyetlerini artırma, bölgedeki her soruna angaje olarak çözüm sürecinde yer almaya çalışmaktı. Bu konunun bir diğer önemli yönü "Yeni Türkiye"nin artık bölgesinde sorun çıkaran değil, varolan sorunları çözmeye çalışan, bunun için çaba gösteren bir politika izlemeye başladığı iddiasıydı. Böylece çatışmacı Kemalist dış politika anlayışının karşısına "Osmanlı Barışı" ya da İngilizcesiyle "Pax Ottomanica" söylemiyle çıkmak daha kolay olacaktı. Davutoğlu'nun dışişleri bakanı olduktan sonra dillendirdiği "düzen kurucu ülke" söylemi bütün bu iddiaları bir araya topluyordu.[48] Hem onun deyimiyle "Osmanlı bakiyesi" topraklar üzerinde bir düzen olacak hem de bunu o bakiyenin sahibi, günümüzdeki temsilcisi AKP yönetimindeki Türkiye sağlayacaktı. Yalnızca kendi iç ve dış politikasına odaklanan bir Türkiye'nin bölgesel iddiası olamayacağı için bu geniş coğrafyada bir kısmı yerleşik, kemikleşmiş sorunlara Türkiye dahil olmaya çalıştı. Örneğin, Türkiye'nin Hamas ile El Fetih, Lübnan'da ve Irak'ta 2005'te Sünni grupların seçime katılması,[49] Afganistan ve Pakistan, Boşnaklar ile Sırp-

---

48 Ahmet Davutoğlu, "Türkiye Düzen Kurucu Bir Ülke", *Hürriyet*, 23 Haziran 2009.

49 Meliha Benli Altunışık ve Esra Çuhadar, "Turkey's Search for a Third Party Role in Arab-Israeli Conflicts: A Neutral Facilitator or a Principal Power Mediator?", *Mediterranean Politics*, cilt 15, sayı 3, 2010, s. 371-392.

lar arasında çok sayıda arabuluculuk girişimi oldu. Hatta, Eylül 2010'da Finlandiya ile birlikte Birleşmiş Milletler çerçevesinde "Barış için Arabuluculuk" girişimi başlattı.[50]

Kuşkusuz, Türkiye'nin bölgesindeki sorunlar için iyi niyetli arabuluculuk girişimlerinde bulunmasına herhangi bir şekilde itiraz ya da eleştiri getirmeye gerek yoktur ve desteklenmelidir. Fakat AKP hükümetleri ve Davutoğlu bunu büyük, kendi terminolojisinde, "merkez ülke" olmanın bir gereği olarak gördü ve yürütmeye çalıştı. Suriye'nin Hariri suikastinde BM soruşturmasına izin verilmesi, Sırbistan'da Sancak Müslümanlarının siyasal temsilcisiyle Sırpların arasındaki hükümet kurulması sürecine katkı gibi süreçlerdeki olumlu birkaç girişim dışında kalıcı bir etki yaratmadı.

Sonuçta, 2011 civarına kadar iç ve dış ittifaklarla yürütülen bu dış politika anlayışı, daha çok AKP'nin İslâmcı temellere dayalı yayılmacı tahayyülünün bir hazırlık evresiydi. Adım adım işlenen ve Türkiye'nin Ortadoğu'da demokratikleşme, sivil toplumun güçlenmesi gibi dönüşümlere destek olacağı, ticari ilişkilerini geliştireceği, dizi filmlerle yeni bir imaj kurup bölgedeki orta sınıflar ve kadınlar için modern hayatın çekici unsurlarını ortaya sereceği ve bu şekilde "yumuşak bir güç" olarak bölgede siyaset ve toplumun dönüşümüne katkı sağlayacağı beklentisiyle çıkılan yolda, Arap Baharı'yla birlikte AKP'nin giderek Milli Görüşçü kimliğine geri dönüş süreci başladı ve bu gelişmelerin genellikle bir söylem, meşruiyet inşa etme çabası ve taktiksel hamleler olduğu açıkça görüldü.

Arap Baharı, özüne dönüş ve bir projenin hazin çöküşü

Arap Baharı olarak adlandırılan halk ayaklanmaları ve akabinde yaşanan rejim değişiklikleri (Tunus, Mısır), istikrarsızlık ve iç savaş (Libya, Suriye, Yemen), dış destekle bastırma (Bahreyn) ve halkın petrol rantıyla yatıştırılması (Körfez ülkeleri ve kısmen Ürdün) süreci AKP açısından bir sınamaya dönüşmüş,

---

50 Ahmet Davutoğlu ve Erkki Tuomioja, "Mediation for Peace: A Means toward a Better World", *Hürriyet Daily News*, 25 Şubat 2012.

bu süreçte AKP hükümetinin iç ve dış politikasında hızla yeni bir kırılma yaşanmıştır.

İlginçtir, AKP'nin kendisine destek veren liberal çevrelerle bağını tek taraflı olarak koparması da Tunus ve Mısır'daki gelişmeler üzerine olmuştur. Erdoğan liberalleri kastederek onlara ihtiyacı olmadığını söylemiş ve "Tunus ve Mısır konusunda bize mesaj veren köşe yazarları var. Bizim o mesajlara ihtiyacımız yok. Biz neticeye sizlerle değil, milletle ulaşmaya çalışıyoruz," diyerek bu ittifaka son vermiştir.[51] Bu değişimin iki önemli nedeni vardı. Birincisi, AKP liderliği Ortadoğu'nun yeniden şekillenmekte olduğunu ve bölgesel liderlik iddiasını hayata geçirme fırsatının ayağına geldiğini düşünüyordu ve liberaller bu süreçte ayakbağı olabilirdi. İkinci olarak 2007'deki Ergenekon ve 2011'de başlayan Balyoz dava süreçleriyle hem Silahlı Kuvvetler'in, hem de devlet içinde ve dışındaki ulusalcı güçlerin direnci kırılmıştı. Bu süreçlerde Gülen hareketinin desteği çok önemliydi ve bu destek devam ediyordu. Seküler bir dünya görüşüne sahip liberallere artık ihtiyaç kalmamıştı. Ayrıca AKP oy oranlarını istikrarlı bir şekilde artırıyordu ve o yıl yapılan seçimlerde % 49'a ulaşacaktı. AKP ve Erdoğan kendi seçmen kitlesini yaratmış, konsolide etmiş, meşruiyet sorununu aşmış ve yola kendi ideolojisiyle devam etme kararı almıştı.

Aslında, dış politika açısından post-Kemalist dönemin, Arap Baharı'nın başlamasıyla sona erdiği söylenebilir. Bundan sonra AKP artık içeride otoriter dışta yayılmacı/İslâmcı siyasetini daha açıktan yürütecek, liberal bir dile ihtiyaç duymayacak, o âna kadar sahiplendiği söylemi çabucak terk edecek, kendisine ait coşkulu bir dil kullanmaya başlayacaktır. 2013'ten itibarense hem Gülencilerle tam bir kopuş yaşayarak 2000'lerin başındaki ittifakın son kanadı da dağılacak hem de hâlâ AKP'yi destekleyen bazı liberal isimlerle de yollar ayrılacaktır.[52]

---

51 Kemal Okuyan, "İslâmcılardan Liberal Elitistlere Nanik!", *Sol*, 31 Ocak 2011; Ahmet Şık, "Taş Yerinde Gerek", *Bianet*, 31 Ağustos 2011.

52 Mustafa Türkeş, "De-Composing Neo-Ottoman Hegemony", *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, cilt 18, sayı 3, 2016, s. 206.

Arap Baharı karşısında AKP liderliğinin nasıl bir pozisyon aldığı, bu süreci nasıl algıladığı dış politikadaki dönüşümü anlamak açısından önemli veriler sunar. Hemen belirtmek gerekirse özellikle "One minute" olayından sonra giderek kendisini Ortadoğu'nun lideri gibi görmeye başlayan Erdoğan ve Davutoğlu için Arap Baharı yüzyılda bir ele geçecek bir fırsat olarak görüldü. Bu dönemeçte Davutoğlu'nun yaptığı konuşmalar, iktidara yakın isimlerin dış politikayı tanımlayışındaki değişim dikkat çekicidir. Davutoğlu örneğin Doha'da El Cezire'nin düzenlediği konferansta yaptığı konuşmada yine tanıdık dünya görüşünü filtresiz bir şekilde yansıtıyor, "tarihin doğal akışı," dediği bir kavramsallaştırmaya başvurarak kolonyalizm ve Soğuk Savaş'ın Ortadoğu siyasetine yansımasını, bu akışı kesintiye uğratan anormal gelişmeler olarak tanımlıyordu.[53] Ona göre Arap dünyasındaki devrimler tarihin doğal akışını yerine taşıyacak (restore) süreçlerdi ve aslında gecikmişlerdi. Artık gelecek ortaklaşa kurulacak, toplumlar, etnik gruplar, aşiretler yeniden bir araya gelecekler, bölgedeki herkesin ortak bir kaderi olacaktı. AKP için Arap Baharı büyük bir fırsat yaratmıştı, bölgede onun ifadesiyle yüzyılın tasfiyesi yaşanıyordu.[54] Laik otoriter rejimler tasfiye edilirken Tunus, Libya, Mısır ve Gazze'de Müslüman Kardeşler'in kolları iktidara gelmiş, Suriye'de ise gelmeleri bekleniyordu. AKP yönetimindeki Türkiye de bu yeni İslâmcı ortak paydasında buluşan Sünni blokun, yeni jeopolitik eksenin lideri olacaktı. Erdoğan hemen o yıl, yani 2011'de Kuzey Afrika ülkelerini kapsayan bir ziyarete çıkacak, buralarda mitingler düzenleyecekti.[55] Dahası 2012'deki AKP kongresine Tunus'tan Gannuşi, Mısır'dan Mursi, Gazze'den Meşal, Kürdistan Bölgesel Yönetimi'nden Barzani davet edilerek AKP Türkiyesi'nin bölgesel liderliği teyit edilmeye çalışılıyordu.[56]

53 Ahmet Davutoğlu, "We in Turkey and the Middle East Have Replaced Humiliation with Dignity", *The Guardian*, 15 Mart 2011.

54 Fikret Bila, "Davutoğlu: Bölgede Yüzyılın Tasfiyesi Yaşanıyor", *Milliyet*, 31 Temmuz 2012.

55 "Erdogan: Arab Hero?", *The Guardian*, 22 Eylül 2011.

56 "Ak Parti Kongresi'nde Ağır Konuklar", *Hürriyet*, 30 Eylül 2012.

2011'den sonra artık komşularla sıfır sorun söylemi unutuldu, bir daha kullanılmadı. AKP hükümeti bu söylemsel yükten kurtularak bütün ağırlığını söz konusu eksenin tamamlanması için Suriye'de rejim değişikliğine vermeye başladı. Ayaklanmaların başlamasından bir yıl sonra verdiği bir mülakatta Davutoğlu kendisine özgü duygusal ama aynı zamanda yıkıcı bir takıntıyla "Halep'e âşığım, bu kadim şehirde üzerime güneş doğmamıştır," demekte, "Bugün Suriye'nin geleceğinde en etkili söz sahibi ülke, kaderdaşı Türkiye'dir," gibi tehlikeli bir dil kullanmaktaydı.[57] En başta Esad'ın iç ayaklanmayla devrileceği ama devrilmediği görülünce bu kez elindeki bütün imkânları zorlayarak tarihinde ilk kez bir komşu ülkede radikal İslâmcılara destek sağlayarak bir dönem çok yakın olduğu lideri devirmeye çalışmak, bu tarihsel fırsatın Esad'ın inadı yüzünden kaçmasına göz yummamaya çalışmak Yeni Osmanlıcığın en somut, en sert yüzünü ortaya koyarken, dış politikanın üzerindeki liberal maskeyi de düşürmüştü.

Arap Baharı AKP'nin kimyasını bozmuş, artık yeterince güçlü olduğunu düşünerek içeride post-Kemalizm ekseninde kurduğu ittifakı sona erdirmiş, Batı ile Milli Görüş hareketinin ılımlılaşması, demokratikleşme, devletin küreselleşmeye uygun bir şekilde dönüştürülmesi üzerine kurulu uzlaşıyı tek taraflı terk etmiş ve kendi ideojisini doğrudan hayata geçirmeye başlamıştı. Dolayısıyla, AKP'ye yakın isimler de yumuşak güç, komşularla sıfır sorun gibi artık liberal kılıfa sokulması mümkün olmayan bu politikayı hiçbir mahcubiyet duymadan yeniden formüle ederek meşrulaştırmaya çalışmışlardır. Şaban Kardaş asıl doktrinin merkez ülke olduğunu, 2010'a kadar komşularla sıfır sorun ifadesinin bunu gerçekleştirme aracı iken, sonrasında yani Arap Baharı'yla birlikte halklarla sıfır sorun boyutuna geçildiğini ileri sürmüştü.[58] Talha Köse ise "Türk dış politikası bir dönem yanlış bir şekilde komşularla sıfır sorun slo-

57 Semih İdiz, "'Hattı Diplomasi, Sathı Diplomasi' Derken...", *Milliyet*, 28 Temmuz 2012.

58 Şaban Kardaş, "From Zero Problems to Leading the Change: Making Sense of Transformation in Turkey's Regional Policy", *TEPAV Turkey Policy Brief Series*, sayı 5, 2012.

ganıyla özdeştirilmiştir ki bu Türk dış politika uygulamalarının oldukça hatalı bir okumasıdır," diyerek daha keskin bir dönüş yapmıştır. Köse "komşularla sıfır sorun vizyonu hiçbir zaman Türkiye'nin 'düzen kurucu' aktör olma hedefinin temel yapı taşı olmamıştır," ifadesiyle ortaya atıp yıllarca dillendirdikleri ve İslâmcı olmayanların da peşinden gittikleri söylemi bir kalemde harcayabilmiştir. Artık bu söyleme hem ihtiyacı kalmadığında hem de inandırıcılığı bittiğinde, aslında bunun komşularının güvenlik endişelerini gidermek, kendine yönelik algılamalarını dönüştürmeye yönelik olarak benimsendiğini söylemiştir.[59] Yani, içeride demokratikleşme, hatta ileri demokrasi söylemi gibi dışarıda da komşularla sıfır söylemi bir tür "takiyye" olarak kullanılıp işi bitince herhangi bir mahcubiyet duyulmadan terk edilmiştir.

Herhalde hiçbir siyasetin/söylemin samimiyetsizliği bu kadar açık itiraf edilmemiştir. Bütün bunların anlamı, AKP'nin bir zamanlar çok övündüğü, liberal ve sol kesimleri yanına çekmek için kullandığı bu kavramları aslında hiçbir zaman ciddiye almamış olmasıdır.

2013'te Tunus'ta Gannuşi hükümetinin istifa etmesi, Mısır'da Mursi yönetiminin darbeyle devrilmesi, Libya'da istikrarın sağlanamaması, Suriye'de Esad rejiminin yıkılmaması Arap Baharı sürecinin çatışmalı bir evreye girmesine yol açarken, Türkiye'nin bölgesel liderlik heveslerini de sona erdirdi. Burada sorun tek başına komşularla sıfır sorun söyleminin içeriğinden çok Türkiye'nin AKP öncülüğünde dış politikada Kemalizm eleştirisiyle başlayan ama bölgesel dinamiklerin etkisiyle önce İslâmcı enternasyonalist bir hat oluşturup bunun da liderliğine heveslenen, bunda başarılı olamayınca, bütün gücüyle Suriye'de rejim değiştirmeye odaklanan, o da başarılı olamayınca, bu kez ülkenin kuzeyinde özerk bir Kürt oluşumunu engellemek için kuvvet kullanmaya dayalı bir siyasete savrulmuş olmasıdır.

---

59 Talha Köse, "Dış Politikasında Uyuşmazlık Çözümü Uygulamaları", *AK Parti'nin 15 Yılı*, SETA, İstanbül, 2018, s. 103.

Küskün liberaller

Bu arada Erdoğan'ın "ihtiyacımız yok," çıkışından sonra liberallerin önemli bir kısmıyla bir kopuş yaşanmıştı. Türkiye'nin Arap Baharı sırasında izlediği politika ve özellikle Suriye konusundaki sert güç araçlarının kullanılması ve genel olarak demokratikleşme sürecinden uzaklaşma karşısında, tek tek her birinin ne tür bir tavır aldığına dair bir liste oluşturmak gerekli değilse de bazı isimlerin bu hayal kırıklığını nasıl yansıttıklarına kısaca değinmek, yaşanan sürecin samimiyetsizliğini ve boşa düşmenin derecesini göstermek açısından öğretici olacaktır. Daha bir yıl önce SETA'dan çıkan bir raporunda AKP dış politikasına yönelik eleştirileri karşı eleştiriyle yanıtlayan Fuat Keyman Arap Baharı'yla birlikte Türkiye'nin dış politikasını "reset"leme ihtiyacı doğduğunu ama bunu yapamadığını, hatalı stratejik kararlar verildiğini, güç ve kapasitenin aşırı abartıldığını, özgüvenin yerini kibrin aldığını yazarken,[60] iktidarın Esad'dan Esed'e geçişini sorgulamadan benimseyerek aynı dili kullanmaya başlayan ve *Sabah*'taki yazılarını sürdüren Hasan B. Kahraman ise çok daha temkinli bir şekilde Erdoğan yönetiminin bir Müslüman ülke olarak Suriye'ye silahlı kuvvet göndermesinin sakıncalarına değiniyordu.[61] Cengiz Çandar'ın ise daha aşamalı ama en sert dönüşümlerden birini yaşadığı görülüyor. Kasım 2011'de Arap Baharı'yla birlikte komşularla sıfır sorun politikasının sona erdiği tespitinde bulunan Çandar, tıpkı Keyman gibi AKP yönetiminin özgüvenden kibre doğru kaydığını belirtiyor ve "Arap Baharı'nın paradoksal biçimde 'Türk Sonbaharı'na dönüşebileceği," öngörüsünde bulunuyordu.[62] Bu yazıdan dört yıl sonra ise Çandar yaşadığı hayal kırıklığını çok açık bir biçimde dışa vuruyor ve yukarıda atıf yapılan "Cumhuriye Tarihimizin En İyisi" yazısından duyduğu pişmanlığı dile getiriyor, Davutoğlu'na yaptığı övgüyü,

---

60 Fuat Keyman, "Yeni Türkiye'nin Dış Politika Kimliği Erken Cumhuriyet Vizyonunu İçermeli", *Radikal*, 5 Kasım 2014.

61 Hasan Bülent Kahraman, "Arap Baharı Türkiye Yazı", *Sabah*, 8 Şubat 2012.

62 Cengiz Çandar, "Arap Baharı, Türk Sonbaharı'na Dönüşür mü?", *Radikal*, 11 Kasım 2011.

hayatındaki az sayıdaki vahim yanlışlardan biri olarak gördüğünü söyleyerek özeleştiri yapıyordu.[63]

Bu arada AKP'nin dönüşümüne verilen uluslararası desteğin de bu tarihsel dönemeç noktasında kesildiğini ve bir daha geri gelmeyecek bir şekilde hem ABD hem de AB'den siyaset, medya ve entelektüel çevrelerden yoğun bir otoriterlik eleştirisinin yükselmeye başladığını belirtmek gerek.[64]

Genel olarak bakıldığında, bu süreçte AKP hükümetinin üç kritik hata yaptığını söylemek mümkündür. İlki, 2008 krizi sonrası ABD ve Batı'nın gerilediği, Ortadoğu'da etkisinin azaldığı yolundaki yanlış algılamaydı. Obama yönetiminin Irak ve Afganistan'dan çekileceğini açıklaması genel bir Ortadoğu'dan çekilme olarak görüldü ve oluşacak boşluğu AKP'nin doldurabileceği düşünüldü. ABD ve Batı'nın 2000'lerde Türkiye'den talep ettiği kendi dönüşümünü Ortadoğu coğrafyasına yansıtması, *model* olmasıydı. Türkiye bu pazarlığı kabul etmiş ama Arap Baharı sürecinde bunu model olmaktan *lider* olmaya doğru dönüştürünce, Batı'nın desteği kesilmişti. Batı, 2000'lerin başındaki post-Kemalizm üzerinden yapılmış pazarlığın AKP tarafından bölgesel bir liderlik, alternatif bir güç merkezi oluşturma sürecine dönüştürülmesine karşı açık bir pozisyon aldı. Özellikle Erdoğan'ın Mısır'da Mursi yönetimine giderek angaje olmaya başlaması, bu en büyük Arap ülkesini Mursi yönetimi üzerinden nüfuzu altına almaya çalışması, yaptığı ziyarette o dönemde yaşanan sıkıntılardan ABD'yi sorumlu tutması, ABD'nin gözünden kaçmayacaktır.[65]

İkincisi, AKP yönetimi Türkiye'nin güç ve kapasitesini yanlış değerlendirdi. Kendi iktidarlarını halkın gerçek temsilcisi olarak gören ve aynı zamanda Ortadoğu'nun ruhunu bildiklerini

---

63 Cengiz Çandar, "Oxford'da Cumhuriyet Tarihimizin Bir Utancının Ardından", *Radikal*, 29 Ekim 2015.

64 Bu konudaki eleştirel yayınlardan biri demokrat ve cumhuriyetçilerin ortak görüşünü yansıtan Bipartisan Policy Center tarafından yayınlandı. Morton Abramowitz ve Eric Edelman, "From Rhetoric to Reality: Reframing US Turkey Policy", *Bipartisan Policy Center*, Ekim 2013.

65 Steven Cook, "Egypt and Turkey: Nightmares", *Council on Foreign Relations*, 25 Kasım 2013.

iddia eden İslâmcılar Ortadoğu coğrafyasına hâkim olabileceklerini varsaydılar. Oysa, Türkiye'nin ne Ortadoğu coğrafyasına liderlik ne de komşu bir ülkede rejim devirme gücü, deneyimi ve birikimi vardı. Yeni Osmanlıcılık bir bakıma Suriye topraklarında, Süleyman Şah Türbesi'nin kaçırılmasıyla simgesel olarak sona ermişti.

Üçüncü yanılgı ise Suriye'deki rejimin Arap Baharı'yla gelişen dalgaya direnemeyeceği, bir kez ayaklanmayla rejim değişince yerine Türkiye'nin desteklediği güçlerin iktidara geleceği ve Suriye'deki düzenin ondan sonra Türkiye'nin nüfuzu altında sorunsuz devam edeceği gibi gerçekçi olmayan beklentiydi. Dördüncüsü, bölge halkının Türkiye'nin liderliğini talep ettiği yanılgısıydı. Erdoğan Filistin sorunu üzerinden bir sempati yaratmış olabilirdi ama bunu bütün Ortadoğu'ya yansıtmanın, bölgede özellikle siyaset katında ve entelektüeller arasında Osmanlı geçmişine dönük negatif bir algılamanın olduğunu AKP yönetiminin anlayamaması, bunu kabullenmekten kaçınması bir başka başarısızlık nedeni olarak ortaya çıktı. Sonuçta Müslüman Kardeşler örgütünün Arap Baharı sürecinde iktidara gelmiş farklı kollarını ideolojik, siyasal, stratejik ve ekonomik olarak kendisine bağlayarak dünyanın bu kritik coğrafyasında bölgesel bir hegemonya kurmasına bırakın ABD, AB gibi müttefik ülkelerinin, ne Rusya, İran gibi Ortadoğu siyasetinde etkin olan güçlerin ne de bölge ülkelerinin izin vereceğini düşünmek bedeli ağır bir yanılgıydı.

Sonuçta Arap Baharı Yeni-Osmanlıcı projeyi bütün çıplaklığıyla açığa çıkardı, AKP'nin yalnızca komşularla sıfır sorun değil dış politikaya dair söylediği bütün sözleri anlamsızlaştırdı, samimiyetsizliğini ve içeriksizliğini gösterdi. Kısacası, bir İslâmcı/liberal söylem olarak post-Kemalizm, onun dönüştürülmüş hali olan komşularla sıfır sorun ve yumuşak güç ironik olarak AKP'nin en iddialı olduğu bölgede çöktü. Davutoğlu'nun sokak sokak bildiğini söylediği, oradayken kentin ruhani havasını solumaktan dolayı uyuyamadığını anlattığı, bütün Ortadoğu hâkimiyetini üzerine inşa etmek istediği Suriye'de sonradan hiçbir pişmanlık duymadığını söylese de hezimete

uğradı.[66] Türkiye'nin dış politikasındaki hiçbir başarısızlığın bedeli bu ölçüde derin, net ve yıkıcı olmamıştı. Bu ne yazık ki, Türkiye'deki bir partiyi, hükümeti ilgilendiren, onun hesabına yazılmış bir başarısızlık olmakla kalmayıp, daha da önemlisi bir yanıyla Türkiye'nin cihatçılarla anılmasına, vekâlet savaşına girmesine ve sonuçta hem ülkeye hem de Suriye'ye verdiği büyük bir zararla sonuçlandı.

Sonuç

En kısa haliyle Kemalizmle dış politika üzerinden iç ve dış yeni ittifaklar sistemi kurarak, yeni bir söylem geliştirerek hesaplaşma denemesi olan post-Kemalizmin dış politika ayağı başarısız oldu. Bu başarısızlığın Suriyeli sığınmacılar gibi bazı olumsuz etkileri çok uzun vadeli olacak. Ama sorun yalnızca bu da değil. Sonuçta iç ve dış politikayı, toplumsal yapıyı, devletin rolünü, ordunun siyasetteki yerini, devlet vatandaş ilişkilerini yeniden düzenlemeyi öngören bir proje olan post-Kemalizm çöktü. İslâmcılara iktidar yolunun açılması karşılığında demokratikleşmelerini öngören bir pazarlık, bir uzlaşma süreci olan post-İslâmizm de post-Kemalizm ile birlikte başarısız oldu. Hatta ileri demokrasiye geçilmesi, dış politikanın güvenlik merkezli olmaktan çıkması, komşularla sorunların çözülmesi, Kürt meselesinin halli, sivilleşme, yumuşak güç unsurlarının öne çıkması, sorun yaratan değil, sorun çözen bir ülke olmak, AB bütünleşme sürecinde ilerlemek, Ortadoğu'ya önce örnek, sonra model olmak, İslâmcılardan demokrat siyasetçi, tarikat ve cemaatlerden sivil toplum kuruluşu yaratmak, sorunları kuvvet kullanmadan çözebilmeyi öğrenmek hepsi birkaç yıl içinde neredeyse bir yarım yüzyıl öncesinin kavramlarıymış gibi unutuldu.

Bütün bu süreçte Türkiye'nin dış politikası hiç olmadığı kadar farklı yönlere savrulabildi. Suriye ile neredeyse ekonomik bir bütünleşmeye giderken, radikal İslâmcıları vekil olarak kullanarak rejim değiştirmeye ve en sonunda sınıra duvar örmeye, AB'yle müzakereleri başlatmaktan tarihin en sorunlu dönemine,

66 "Davutoğlu: Suriye'yle İlgili Hiçbir Pişmanlığım Yok", *T24*, 10 Şubat 2018.

Rusya ile uçak düşürme krizinden neredeyse stratejik bir ittifaka dönüşebildi. Kıbrıs sorunu daha karmaşıklaşmış bir şekilde yerinde duruyor, Ermenistan açılımı çoktan unutuldu, Kürt sorununda açılımdan kent merkezlerinin yerle bir edilmesine uzanan bir sürece girildi.

Genel olarak dış politika post-Kemalist söylemin eleştirdiği bir önceki rejimin Realist anlayışın bile gerisine düştü. AKP liderliği, Milli Görüş hareketinden ayrıldığı dönemdekinden daha radikal yaşadığı bu dönüşümde, Türkiye'nin tarihinde ilk kez aynı anda Mısır, İsrail ve Suriye'de büyükelçisi bulunmazken, Suriye'de hem İdlib'deki radikal İslâmcıların koruyuculuğunu üstlendi hem de bu ülkeye karşı askerî güç kullandı, başta Mısır olmak üzere her yerde zemin kaybetmiş olan Müslüman Kardeşler ve Katar dışında dostu kalmadı. Türkiye'nin dış politikası bu çalkantılı dönemde, ilk başlardaki Avrupalılaşma iddiasının tersine, giderek Ortadoğululaştı, dış politikanın en önemli gündem konuları Ortadoğu ile ilgili hale geldi. Türkiye'yi bir merkez ülke, düzen kurucu, bölgesel güç sonra küresel güç yapma hayali "değerli yalnızlık"la ve distopyaya dönüşmüş bir Ortadoğu coğrafyasında son buldu. Türkiye ağırlıklı gündemi Ortadoğu olan ama Ortadoğu'da etkisizleşen bir ülke haline geldi.

Bu hayaller sona erince bu kez dünya ile mücadele eden, Batılı güç merkezlerinin, "üst aklın" tasfiye etmeye çalıştığı bir lider söylemine geçildi. Diğer bir deyişle, kendi emperyal projesi çökünce, anti-emperyalizm söylemiyle durumunu kurtarmaya çalıştı.

Siyaseten otoriter, dış politika olarak mezhepçi ve Ortadoğululaşmış, iktisaden neoliberal, kültürel olarak İslâmcı ama her daim pragmatik bir siyaset anlayışıyla 2000'lerde bütün dünyada görülen, nedenleri ve sonuçları tartışmalı da olsa "küresel güney" olarak adlandırılan sağlıksız büyümenin getirdiği imkânları, post-Kemalizm söylemi altında Ortadoğu coğrafyasına lider olmak için harcadı, elinde korkunç bir insani ve finansal maliyete yol açmış olan Suriyeli sığınmacılar ve Suudi Arabistan ve Birleşik Arap Emirlikleri gibi tarih boyunca mesafeli olunmuş ülkelerden bile kendisine düşman yaratmış bir miras kaldı.

Erken Cumhuriyet'te Modernleşme, Laiklik ve Milliyetçilik: Mete Tunçay'ın *Tek-Parti*'sinin Kırk Yıl Gecikmiş Bir Eleştirisi[1]

İLKER AYTÜRK

En başta söylemek gerekiyor ki bu kitap için erken Cumhuriyet çalışmaları bölümünü üstlendiğimde ne kadar çetin bir işe giriştiğimi fark edememişim. Oysa, sadece kendi kitaplığımdaki erken Cumhuriyet temalı post-Kemalist kitap ve makaleleri masamın üzerine yığdığımda, bu literatürün geniş kapsamlı bir eleştirisini pek çok esere tek tek değinerek yapmanın artık çok zor olduğu hemen ortaya çıktı. Çünkü 1800'den günümüze son 200 küsur yılı konu edinen sosyal ve beşeri bilim eserleri içinde çok küçük bir zaman dilimine, 1923-1945 arasına yoğunlaşanlar, üşenmeden oturup saysak diğer bütün dönemler üzerine yazılmış olanlardan katbekat fazladır. Post-Kemalistler bu 23 yılın politikalarını hemen hemen tüm güncel sorunlarımızın kaynağı olarak gördükleri için ısrarla ve heyecanla çalıştılar. Dolayısıyla, bugün elimizde biriken post-Kemalist akademik literatür, hele de tek parti dönemi gibi bir ana mesele üzerine yazılmış olan eserler topluca değerlendirilemeyecek sayıda ve genişliktedir. Bu da beni, öznel bir değerlendirme yaparak, alandaki çalışmaları temsil eden eserlerden birini seçmeye ve post-Kemalist para-

1 Bu metnin bir önceki versiyonunu okudukları ve yaptıkları öneriler için Zana Çitak, Berk Esen, Özgür Türesay ve Alp Yenen'e teşekkür ederim. Onlara rağmen ısrar ettiklerimden ben sorumluyum!

digmayı bu eser üzerinden detaylı bir şekilde tartışmaya mecbur ediyor. Umuyorum ki böylece, daha önce bana getirilen, post-Kemalist yazarlardan "hiçbiriyle (hem yazdıklarının bütününü gözetmek hem somut atıflarla ilerlemek anlamında) makul bir diyaloğa gir[*mediğim*]" eleştirisine de bir karşılık verebileceğim.[2] Devasa bir post-Kemalist literatürü tartışmak için, temsil özelliği yüksek tek bir eser seçmekte hiç zorlanmadım. Tercihim hiç tereddütsüz Mete Tunçay'ın *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)* başlıklı kitabı olacak.

Neden Tunçay?

Hemen başlarken düşüncemi paylaşayım: Mete Tunçay'ın *Tek-Parti*'sini bütün bir post-Kemalist literatürün membaı olarak görüyorum. Giriş bölümünde kendisinin de paylaştığı gibi, *Tek-Parti*'nin bir ayağı tarih diğer ayağı ise siyaset bilimi disiplinlerine basar.[3] Kitabın disiplinlerarası karakteri, kuram ve düşünce tarihi bilgisiyle aynı anda yoğun bir tarih datasının birlikte kullanılmış olması, *Tek-Parti*'nin argümanlarına yıllar boyunca eskimeyen bir ikna gücü kattı. Bunun yanı sıra, Türk akademisinde genellikle birbirine değmeden çalışan tarihçileri ve sosyal bilimcileri ortak bir düşünce paradigmasının şemsiyesi altında bir araya getirebildi. Post-Kemalist literatürün en çok referans yapılan kurucu metni olduğunu, post-Kemalistlerin temel argümanlarının hemen hepsini, ilk defa olmak üzere bir araya getirdiğini de eklemeliyim.

Bu kitabın yayınlanış öyküsünü anlattığı makalesinde Zafer Toprak, o sırada yeni kurulmuş bulunan Yurt Yayınları'nın birinci kitabı olmak üzere *Tek-Parti*'ye nasıl "resmen el koy[duğunu]" ve o gün itibariyle Tunçay'ın yaklaşık sekiz yıldır tek parti dönemi üzerine çalışmakta olduğunu söylüyor.[4] Top-

2 Ömer Turan, "Yeni Bir Paradigmayı Beklemek ya da Tarihsel Sosyolojinin İlhamı", *Birikim*, sayı 366, Ekim 2019, s. 68.

3 Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Ankara, 1999, s. 1.

4 Zafer Toprak, "*Tek Parti Yönetiminin Kurulması*'nın Yayımlanış Öyküsü", *Toplumsal Tarih*, sayı 271, Temmuz 2016, s. 41.

rak'ın tanıklığından iki önemli çıkarım yapabiliriz. Bunlardan birincisi, Tunçay'ın, birincil kaynaklara inerek derinlikli bir çalışma yapmaya bir siyaset bilimciden beklenmeyecek kadar önem verdiğidir. Daha 1960'larda Türkiye'de solun tarihi üzerine yaptığı çalışmalardan beridir Tunçay, siyasal düşünceler alanından hiç kopmamakla birlikte, kariyerini tarihçilik üzerine kurmuştu. Hemen ilk bakışta, *Tek-Parti*'nin, güncel siyaset bilimi tartışmalarından haberdar, sosyal bilimler jargonuna hâkim bir yazarın elinden çıktığı belli olur, fakat kitap esas itibariyle tarih disiplini alanına aittir. "El koymak" ifadesine dayanarak yapabileceğimiz ikinci çıkarım ise, *Tek-Parti*'nin, henüz Tunçay'ın gözünde tamamlanmamışken, Tunçay kitap üzerinde biraz daha çalışmayı planlarken, şartların zorlamasıyla apar topar basıldığıdır. Gerçekten de, *Tek-Parti*'nin iç bölümlenmesi, bölümlerin denk olmayan uzunlukları, aralara imar barışıyla yerleştirilmiş kaçak katlar gibi duran uzun ekler bu bitmemişlik halini okura hemen hissettirir. Daha da önemlisi, *Tek-Parti* derdi ve öfkeli ruhu olan bir kitaptır. Sosyal ve beşeri bilimlerin metot derslerinde genç meslektaşlara hep, taraf tutmaktan özenle kaçınmaları, olguları tutup duyguları dışarıda bırakmaları telkin edilir. Tunçay'ın *Tek-Parti*'si ise açıkça taraftır, yeri bellidir, yıkmak istediği varsayımlar, öfkelendiği tabular bellidir. Kitap, duygulardan arındırılmamış haliyle okuyucu karşısına çıkmıştır. Tarihçiliğin yerleşmiş metotlarından sık sık uzaklaşmasına rağmen, *Tek-Parti*'yi Rodin'in *non finito* heykelleri kadar özgün ve çığır açıcı kılan, ama aynı zamanda pek çok probleme de kapıyı aralayan, bulguları kadar bu ruhudur. Muhtemelen Tunçay, gönlünce tamamlama fırsatı bulsaydı dahi, kitabın bu ayrıksı yönlerini olduğu gibi koruyacaktı.

Tek-Parti 20. yüzyıl Türk tarihçiliğinin birkaç büyük eserinden biri sayılmalıdır. Post-Kemalist paradigmanın hemen hemen tüm varsayımları, iddialarının yanı sıra, o günden bugüne ilerleyen tarihçiliğimizin bulgularıyla da uyumlu, post-post-Kemalist dönemde de kalıcı olacak en önemli katkıları ilk defa topluca ve analitik bir biçimde Tunçay tarafından *Tek-Parti*'de ortaya konulmuştur. 1980'lere kadar inkılap tarihi mer-

kezli resmî tarih paradigmasının, erken Cumhuriyet dönemini bir büyük adamın kafasındaki planların adım adım hayata geçirilmesi olarak okuyan, bu dönemin tarihini modernle gericinin, iyiyle kötünün mücadelesine indirgeyen yaklaşımını ilk defa Tunçay bu kitabında sistematik bir eleştiriye tabi tuttu. İttihatçılıkla tek parti dönemi arasındaki geçişkenliği akademik tartışmaya açtı. Mustafa Kemal'in her muhalifinin mutlaka "gerici", modernin de sanıldığı kadar katılımcı ve demokratik olmadığını vurguladı. Takrir-i Sükûn Kanunu'nun erken Cumhuriyet dönemi için nasıl bir milat teşkil ettiğini, inkılap tarihi için egemen anlatıyı kuran Mustafa Kemal'in *Nutuk*'unu tek başına değil, karşıt anlatılarla, yani Mustafa Kemal'e muhalefet eden paşaların, siyasetçilerin hatıratıyla karşılaştırarak okumamız gerektiğini gösterdi.

Tunçay'ı çok değerli kılan bir başka yönü ise olgulara, dataya saygısıdır. Ne diyeceğini, neyi savunacağını önceden bilen, savunacağı argümana göre araştırma yapan, data toplayan pek çok post-Kemaliste kıyasla, Tunçay, naratife göre olgu seçmez.[5] Hatta daha da ileri gider ve kendi naratifiyle uyuşmayan, inşa etmekte olduğu post-Kemalist naratifle çelişecek datayı da sık sık okurlarıyla paylaşır, görmezden gelmeden tartışır.[6] Mesela kitabının hemen başlarında, Fransız siyaset bilim-

---

5 Post-Kemalist literatürde çok yaygın olan bu tutum, tabii ki, post-Kemalistlere özgü değildir. Önceki iki kuşağın Kemalist tarihçiliğinde de Atatürk'ü, devrimleri, tek parti dönemini pamuklara sarıp kollamak eğilimi baskındır. Şaşırtıcı olan, Türk akademisinde daha olgun, daha sofistike bir dönemi temsil edebilecekken post-Kemalistlerin, önceki akademik kuşakların hatalarını yinelemeleridir.

6 Tunçay ile, kendisi gibi sosyal bilimler kökenli olan pek çok post-Kemalist arasındaki bu temel farkın altını kalın kalın çizmek isterim. Dönem kaynaklarını inceleyen, yani tarihsel verileri kullanarak çalışan sosyal bilimciler, sık sık, literatürde "cherry-picking" denilen hatalı bir yolu izlerler. Ya paradigmanın dayattığı hipotezi kanıtlamak amacıyla yola çıkıldığı için ya da bir olay örgüsü teşhis edebilmeye odaklandıkları için, tarihsel veriler arasından yalnızca işe yarayanlar seçilir, hipotezin doğruluğu konusunda kuşku uyandıran veriler ise göz ardı edilir. Bu anlamıyla sosyal bilimciler, tıpkı harabelerde dolaşıp müzeler ve koleksiyonlar için en gösterişli, en teşhir edilebilir parçaları seçen 19. yüzyılın alaylı Mısır bilimcileri gibidir. Argümanı sağlamlaştırabilmek için en keskin alıntıların peşinde koşarlar, ama bunu yaparken, aslında çok daha opak, kendi içinde çeşitlilikler, kararsızlıklar, hatta bazen çelişkiler barındıran

ci Maurice Duverger'nin "geriye götüren tek partiler" ve "ileri götüren tek partiler" ayırımına yer verir; CHP'yi ikinci gruba yerleştiren Duverger'ye katılmadığını belirtir, tek parti dönemini bir diktatörlük dönemi olarak vasıflandırır; fakat Duverger'yi saklamaz.[7] Gene aynı şekilde, malum projeleriyle meşhur Recep Peker'in, ideolojik yakınlık sebebiyle İtalya'ya müzahir olması beklenirken, tersine, 1940'ta İtalya'ya harp ilan edilmesini önerdiği,[8] yahut 1930'da yaptığı bir konuşmada, "saf Türk ırkı"ndan olmayanları hizmetçiliğe ve köleliğe layık gördüğünü söyleyen Adalet Bakanı Mahmut Esat Bozkurt'un, bu konuşmanın hemen ardından altı yıldır sürdürmekte olduğu bakanlıktan uzaklaştırıldığı[9] gibi bilgileri okurlarının önüne serer.

Tek-Parti'nin paradigma kurucu önemi, kitabın temel argümanlarını bugün yeniden gözden geçirmeyi zorunlu kılıyor. Unutmayalım ki Tunçay'ın *Tek-Parti*'si yayınlandığı 1981'den itibaren geleceğin post-Kemalistleri üzerinde muazzam bir etki yarattı ve on yıllar boyunca tartışılmadan kabul edilen, post-Kemalist literatürde dillere pelesenk olmuş üç miras bıraktı. Bunlardan birincisi, Tunçay'ın kitabında tanımladığı şekliyle "tepeden inme", "jakoben" Kemalist modernleşme meselesidir; ikincisi Tunçay'ın gene bu kitabında ve öncesinde tek parti döneminin laiklik politikalarına getirdiği eleştirilerdir; üçüncüsü de muğlak ifadeler kullanarak tek parti dönemi Türk milliyetçiliğini ırkçılığa yaklaştırmaktır. Post-Kemalist naratifin bu üç temel taşı 1980'ler, 1990'lar, 2000'ler akademisinde yaygın kabul gördü ve yalnızca orada kalmayıp, basının, sanatın ve siyasetin diline bir ön kabul olarak girdi. *Tek-Parti*'nin basılmasından 40 yıl, bir de arada neredeyse 20 yıllık bir AKP tecrübesi yaşadıktan sonra, artık bu üç ön kabulü de sorgulamanın vakti gelmiş bulunuyor.

---

hayatı basitleştirerek, hap gibi bir hale getirerek sunuyor olmayı pek de umursamazlar.

7 Tunçay, *a.g.e.*, s. 16-17.

8 *A.g.e.*, s. 12.

9 *A.g.e.*, s. 311-312.

Birinci konudan, tepeden inme, jakoben modernleşmeden başlayalım. 18. yüzyılın sonundan itibaren Osmanlı modernleşmecileri orta yolcu bir tutum benimsemiş ve imparatorluğun asırlık eski kurumlarını yıkmadan, onları sistem içinde tutup yanlarına aynı fonksiyonu yerine getiren yeni, modern, Batı'dan esinlenmiş paralel kurumlar inşa etmişlerdi. Orduda alaylı subayların yanına mektepli subayların, hukukta şeriatın karşısına Batı kaynaklı hukukun ve nizamiye mahkemelerinin, eğitimde mahalle mektebinden medreseye uzanan geleneksel eğitim kurumlarının karşısına idadinin, lisenin, Harbiye-Tıbbiye-Mülkiye'nin, Darülfünun'un eklenmesi bunun bilinen örnekleridir. Niyazi Berkes'in "*bifurcation* – ikiye bölünme" adını vererek uzun uzun tartıştığı bu modernleşme modelinin avantaj ve dezavantajlarını, Osmanlı modernleşmecilerinin niçin bu modeli seçtiklerini, seçmek mecburiyetinde kaldıklarını biliyoruz.[10] Kemalist modernleşme modelini Osmanlı'nınkinden ayırt eden başlıca kriter ise, yaklaşık 150 yıldır paralel yürüyen –ya da yürüyemeyen– bu iki patikadan geleneksel olanı iptal etmektir. Genellikle Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile akıllara gelen bu model aslında Kemalist modernleşmenin alametifarikasıydı. İstiklal Harbi'nin bitmesinden itibaren Mustafa Kemal'le muhalifleri arasında ortaya çıkan anlaşmazlığın en önemli konusu da budur. Gerek TCF'yi kuracak muhalif paşalar gerekse muhafazakâr destekçileri modernleşmeye prensipte karşı değildir, fakat Osmanlı modelini adapte ederek modernleşmek istemektedirler. 1922-1925 arasında atılan devrimci adımların hem yer yer içeriğine hem de uygulamaya konuş biçimine tepki gösterirler: Hilafetin ortadan kaldırılması ve yeni kurulmuş Cumhuriyet'in dinî meşruiyetten yoksun bırakılması ne derece doğrudur? Ulemaya hukuk ve eğitimde bir miktar hareket alanı bırakmak daha akıllıca değil midir? Kültür devrimine, şapkaya, Latin harflerine, heykel dikmeye, Ayasofya'yı müze yap-

10 Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Routledge, New York, 1998 [1964].

maya gerek var mıdır? Sayısı çoğaltılabilecek bu gibi sorulara verdikleri cevaplarla iki modernleşme modeli birbirinden iyice ayrışır.

Geriye doğru tek parti dönemine baktığında, Tunçay'ın bu tartışmada nerede durduğu tam olarak netleşmese de *Tek-Parti*'deki naratif bize belirgin ipuçları verir. Tunçay'a göre İttihatçılıktan Kemalizme doğru uzanan, bu iki hareketi birleştiren bir damar vardır ve bu damar TCF'de somutlaşan liberal muhalefetle çatışma içindedir. Tunçay, bir taraftan Kemalist CHP'nin tepeden inmeciliğini, pozitivistliğini ve jakobenliğini, diğer taraftan ise TCF'nin liberal bir yaklaşıma sahip olduğu iddiasını o kadar çok vurgular ki bu sıfatlar her iki siyasi harekete de on yıllar boyunca yapışıp kalacaktır. Tunçay'ın naratifinde, jakobenlerle liberallerin mücadelesi iki yıl kadar sürer, fakat Tunçay'ın "hırslı" bir politikacı olarak tanımladığı Mustafa Kemal, Şeyh Sait İsyanı'nı fırsat bilerek Takrir-i Sükûn Kanunu'nu meclise kabul ettirir, muhalefeti İstiklal Mahkemeleri'ni kullanarak şiddetle bastırır. Yeni Türkiye'de Birinci Meclis'ten, 1920'den itibaren hayat bulmuş demokrasi rafa kaldırılır[11] ve tam anlamıyla bir tek parti diktatörlüğü kurulur. Özetlemek gerekirse, Tunçay –ve onun arkasından bu argümanı daha da genişleterek kullanan Erik Jan Zürcher– Cumhuriyet'in ilk yıllarında CHP'nin liberal demokrat bir alternatifinin olduğunu ve bu alternatifin jakoben CHP'liler tarafından daha doğarken yok edildiğini düşünmektedir. Bu kıyaslamaya bakarak Tunçay'ın, Kemalist, jakoben modernleşme modelinin de bir alternatifi olduğuna, daha uzlaşmacı, kamuoyunun beklenti-

11 23 Nisan 1920'de Ankara'da toplanan Birinci Meclis, bence, 20. yüzyıl Türk tarihinin en gurur verici kurumuydu. Savaşırken devlet kurmak ve bunu bir general, bir komite, yahut oligarşik seçkinler eliyle değil, parlamento ile yapmak kolay bir iş değildir. Bununla birlikte, bu prestiji yetmezmiş gibi Birinci Meclis'i bir de Türk demokrasisinin şahikası gibi anlatmak bir post-Kemalist söylencedir. Bu söylence, sırf Birinci Meclis'in içinde Mustafa Kemal'e muhalefet edenler vardı diye ortaya atılmıştır. İttihatçılıktan hiç hazzetmeyen post-Kemalistlerin, hemen her üyesi ya İttihatçı olan yahut Anadolu'daki aktif İttihatçılar tarafından seçilip gönderilmiş, içinde tek bir gayrimüslim bulunmasına izin verilmemiş Birinci Meclis'i nasıl olup da bu kadar demokratik bulduklarını anlayamıyorum.

lerine daha uygun ve bu nedenle başarılı olma şansı daha yüksek bu alternatifin TCF tarafından temsil edildiğine inandığını söyleyebiliriz.

TCF'nin liberal bir parti olarak adlandırılmasının mahzurlarına başka bir makalemde değinmiştim.[12] Bir kere, TCF iktidara hiç gelmemiş, liberal retoriği hiç test edilmemiştir. Ayrıca, TCF'yi kuran siyasi seçkinlerin CHP'den, Mustafa Kemal'den kopma ve yeni bir parti fikrine yönelme süreçlerini incelediğimizde, liberalizmle ilişkilendirilemeyecek üç temel motivasyon kaynağı ile karşılaşıyoruz. Öncelikle, TCF kurucuları Mustafa Kemal'in muzaffer komutan karizmasıyla tek karar alıcı konumuna gelmesinden rahatsızlık duymaktaydı. 1913-1918 arasında kurumsallaşan ve İstiklal Harbi sırasında da devam ettirilen, önemli kararların dar kapsamlı bir paşalar komitesinde, kolektif bir şekilde alınması prensibine gerçekten de Mustafa Kemal son vermişti. Muhalif paşalar ise kolektif karar alma yöntemine geri dönülmesini ve kendilerine danışılmasını, yani meclisli bir paşalar oligarşisi talep etmekteydi. Bu, birinci gerekçedir. İkinci gerekçe ise daha sınıfsaldır. Bilindiği gibi Mustafa Kemal, bir ayağı Balkan kırsalında alt orta sınıf bir ailenin çocuğu idi. Buna karşılık, TCF'nin Kâzım Karabekir, Rauf, Ali Fuat, Refet, Cafer Tayyar Paşalar ve Adnan, Cavit Beyler gibi önde gelen kurucuları üst orta sınıf, hatta üst düzey bürokratik yönetici sınıftan ailelere mensuptu, yani gelişmiş bir sosyal kapitalin içine doğmuşlardı. Osmanlı toplumunun alt katmanlarından gelen Mustafa Kemal'in köklü değişim isteği ile TCF'nin lider kadrosunda kümelenen seçkinlerin eski toplumsal ve siyasi düzene bağlılıkları karşılaştırmaya değerdir. Mustafa Kemal'in bastırmasıyla gerçekleşen, Cumhuriyet'in ilanı, hilafetin kaldırılması, eğitimin birleştirilmesi, Şer'iye ve Evkaf Vekâleti ile şeriye mahkemelerinin kapatılması gibi devrimci adımlar karşısında muhalif paşaların sınıfsal bir tedirginliğe kapılmış olmaları şaşırtıcı değildir. Kemalistlerin kurucu yıkıcılığı karşısında duyulan tedirginlik, TCF'nin kuruluş gerekçelerin-

12 İlker Aytürk, "Bir Defa Daha Post-post-Kemalizm: Eleştiriler, Cevaplar, Düşünceler", *Birikim*, sayı 374-375, Haziran-Temmuz 2020, s. 116-117.

den ikincisidir. Son olarak da İttihatçılar faktörüne değinmek gerekiyor. Öncelikle biliyoruz ki Mustafa Kemal, İsmet, Fevzi Paşalar ve CHP'nin ileri gelenleri 1918'e kadar ne kadar İttihatçı idiyseler TCF'nin kurucu takımı da o kadar İttihatçıydı. Bu durumu Tunçay'ın niçin görmezden geldiğini anlamak zordur. Daha da önemlisi, Büyük Harp'in sonrasında yer altına inen, İstiklal Harbi'nin ardından da iyice kenara itilen, görünmemeleri istenen eski İttihatçı çekirdeğe iyice yakın, örgütçü, bazıları Teşkilat-ı Mahsusa üyesi, Kara Vasıf, Rahmi, Halis Turgut, İsmail Canbulat Beyler gibi tartışmalı karakterlerin TCF üyesi olmasıdır. Bu son grup TCF içinde kamufle olarak, iktidardan kendilerine pay vermeyen, İttihatçılardan rol çaldığını düşündükleri Mustafa Kemal'den kurtulmayı planlıyorlardı ki 1926 İzmir Suikastı Davası sırasında bu planlar büyük ölçüde açığa çıktı. Bu verilere bakınca, Tunçay'ın, İttihatçılıktan yalnızca Kemalizme ve CHP'ye bir damar uzandırmasını ve bu damarın nasıl olduysa TCF'yi baypas ettiğini varsaymasını anlamak iyice zorlaşıyor. TCF'nin kısacık hayatı boyunca içinde bulunduğu sosyal ve tarihsel şartlar ve kurucularının geçmişi böylesine apaçıkken, bu partiyi, parti programında yazanlara ve birkaç demece bakarak liberal bir partiydi diye tavsif etmek ancak CHP'nin karşısına mutlaka bir liberal muhalefet yerleştirmek temennisi, hatta ihtiyacıyla izah edilebilir.

Dolayısıyla, erken Cumhuriyet döneminde Türkiye'nin önünde, Kemalist modernleşme modeline alternatif, TCF tarafından temsil edilen daha liberal ve demokratik bir modernleşme modelinin bulunduğuna dair Tunçay'ın iddiası her açıdan sorgulanmaya açıktır. Hem, 1920'ler Türkiye'sinde demokratik bir rejim kurmanın altyapısı var mıdır? Tunçay bir yandan bunun mümkün olduğunu ima eder, diğer yandansa, her zamanki doğruculuğu ile, o yıllarda Türkiye'nin çağdaş demokrasinin altyapısına sahip olmadığını, demokrasi kurulsaydı bile yaşatılabileceğini "şüpheli" bulduğunu da geçerken söyleyiverir.[13] Bu haliyle *Tek-Parti* bir "keşke"yi dile getiren, sık sık sanki o hayal gerçekleşebilir bir hayalmiş izlenimini veren bir me-

13 Tunçay, *a.g.e.*, s. 341-342.

tindir, ama Tunçay dataya bakarak hayal görmeyi kabullenemediği için ortaya gitgelli, karmaşık ve zayıf bir argüman çıkmaktadır.

Tunçay'ın Kemalist modernleşmeye getirdiği asıl büyük eleştiri ise daha kuramsaldır ve Türkiye ile Batı'nın kıyaslanmasına dayanır. Tunçay'a göre Batı'da modernleşme, maddi şartların değişmesiyle başlar. Öncelikle, tarihteki en büyük dönüşümlerden biri, Endüstri Devrimi yaşanmış, ardından da endüstrinin yoğunlaştığı kentler çekim merkezi haline gelince tarımdaki nüfus kentlere akmış, bu şekilde çok büyük bir sosyal dönüşüm tamamlanmıştır. Bir diğer deyişle, Tunçay'ın "maddi faktörler" adını verdiği endüstrileşme ve kentleşme, modernleşmenin "manevi" yönü olan sekülerleşmeden, hukuk devriminden ve eşitlik prensibinden önce yaşanmıştır. Tunçay, vektörün maddi dönüşümden manevi dönüşüme doğru ilerlemesini modernleşmenin "doğal" yöntemi olarak kabul eder. Nitekim bu doğallık sayesindedir ki Batı'da çağdaş yaşam ve modernleşme halk kitlelerinin de talep ettiği, onların da parçası olduğu bir süreçte kendiliğinden gerçekleşmiştir.[14] Maddi olanın maneviyi, alt yapının üst yapıyı belirlediğine Tunçay'ın inandığı açıktır. Gerçekten de, kitap üzerinde çalıştığı yıllarda ve 1981'de yayınladığında Tunçay hâlâ Türk solunun bir parçasıydı. Post-Kemalist literatürün ileriki yıllarında ve Tunçay'ın gelecekte verdiği eserlerde pek görülmeyen sol bir jargon gerçekten de kitapta hemen göze çarpar. Tunçay, vektörün yönünün değişebileceğine, manevinin maddiyi belirleyebileceğine, mesela Rönesans ve Reform hareketleri sayesinde endüstrileşmenin başlamış olabileceğine ihtimal vermez. Modernleşmeyi bu şekilde sol bir perspektiften tanımladıktan sonra, Tunçay, Batı'nın modernleşmesiyle Türkiye'yi kıyaslar ve hükmünü verir: Kemalist modernleşme modeli "doğal" değildir, başarılı da değildir. Çünkü, Türkiye'de modernleşmenin maddi şartları oluşmamış, yani endüstrileşme ve kentleşme henüz başlamamışken, Kemalistler, kültürü, hukuku, siyaseti ve rejimi değiştirerek, laikleşerek modernleşilebileceğini sanmışlar-

14 *A.g.e.*, s. 187-188.

dır. Modernleşmeyi, toplumsal bir dönüşüm yaşayan halk değil, halk adına hareket eden siyasi seçkinler, a) güçlenen Batı'ya karşı savunma refleksiyle, b) Batı'ya duydukları yüzeysel özenti ve Batı'ya yaranma gayretiyle istemişlerdir. Üstelik bu tepeden inme modernleşmeyi planlayıp uygulamaya bilgi ve becerileri yetmediği için ortaya başarısız bir deneyim çıkmıştır.[15] Tunçay'ın Kemalist modernleşme hakkındaki hükmü bu kadar katı ve acımasızdır.

Modernleşmenin doğal bir seyrinin olup olmadığı, modernleşmenin başlangıcında fikirlerin mi, hukukun mu, kurumların mı, yoksa maddi şartların, hatta coğrafyanın mı etkili olduğu, çok karmaşık bir meseledir. Aslında, Max Weber'in *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, Norbert Elias'ın *Uygarlık Süreci* gibi erken tarihli istisnalar bir tarafa bırakılırsa, bu konunun tarihsel sosyologlar ve iktisat tarihçileri tarafından adamakıllı tartışılması, *Tek-Parti*'nin yayınlandığı 1981'den sonra başladı.[16] Tunçay'ı henüz yapılmamış tartışmaları bilmediği yahut modernleşme konusuna sol bir perspektiften baktığı için eleştiremeyiz, fakat Kemalist modernleşme tartışmasını hâlâ Tunçay'ın terimleri ve yapaylık paradigması ile de sürdüremeyiz. Osmanlı ve Cumhuriyet deneyimi son 40 yılın modernleşme literatürünü göz önünde bulundurarak tekrar düşünülmelidir. Tunçay'ın, o gün bilebildiği kadarıyla, "önce-maddi-alt-yapının-dönüşmesi-sonra-üst-yapının-değişmesi-eşittir-doğal-eşit-

---

15 *A.g.e.*, s. 189-190, 216.

16 Eric Jones, *The European Miracle*, Cambridge Üniversitesi Yayınları, Cambridge, 1981; Paul Kennedy, *The Rise and Fall of the Great Powers*, Random House, New York, 1987; Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to* Modernity, Harvard Üniversitesi Yayınları, Cambridge, 1992; David S. Landes, *The Wealth and Poverty of Nations*, W.W. Norton, New York, 1998; Kenneth Pomeranz, *The Great Divergence*, Princeton Üniversitesi Yayınları, Princeton, 2000; John M. Hobson, *The Eastern Origins of Western Civilization*, Cambridge Üniversitesi Yayınları, Cambridge, 2004; Ian Morris, *Why the West Rules - For Now*, Farrar, Straus, and Giroux, New York, 2010; Niall Ferguson, *Civilization: The West and the Rest*, Penguin, New York, 2011; Jean-Laurent Rosenthal ve Roy Bin Wong, *Before and Beyond Divergence*, Harvard Üniversitesi Yayınları, Cambridge, 2011; Timur Kuran, *The Long Divergence*, Princeton Üniversitesi Yayınları, Princeton, 2012; Joel Mokyr, *Culture of Growth*, Princeton Üniversitesi Yayınları, Princeton, 2016.

tir-başarılı-modernleşme" olarak tanımladığı formül, bütün Batı dışı, hatta Kuzeybatı Avrupa dışı modernleşme deneyimlerini doğallık dışına itmek gibi bir büyük problem içeriyor. Onun gibi bakacak olursak, modernlik, tek bir lokasyonda ve ilk defasında, yani tarihsel olarak sadece bir defa "doğal" yaşanabilecek bir süreçtir. Bu "başarılı" model ilk geliştirene uluslararası sistemde olağanüstü avantajlar sağladığı için, modüler bir şekilde adapte edilerek yayılacaktır, ama, Güney Avrupa, Almanya, Rusya'nın, Asya, Afrika ve Latin Amerika'nın modernlikleri bu bakışa göre olsa olsa sorunlu kategorisine girer. Bütün bunlara ek olarak, Tunçay, modernleşmenin, nerede yaşanırsa yaşansın, travmatik bir süreç olduğunun farkında değil gibidir. Kemalist modernleşme yüzünden büyük acılar çekilirken, Batı modernleşmesinin kendiliğindenliği, doğallığı sayesinde Avrupa halkları süreci zahmetsizce, ferah ferah mı atlatmışlardı? Bunu, din savaşlarında ölen yüz binlere, boynunu giyotine uzatan papazlara, toprağını terk etmek zorunda kalan milyonlarca köylüye, günde 12 saat kömür madenlerinde çalışan çocuklara, onlara bakıp Marksist olan Karl Marx'a sormak gerekir. Kemalist modernleşmenin büyük ıstıraplara yol açtığı kuşkusuzdur, kuşkulu olan diğer modernleşme modellerinden daha fazla ıstırap verdiği iddiasıdır.

Tunçay'ın doğallık-yapaylık temalarına naratifinde bu kadar ağırlıkla yer vermesinin önemli bir sonucu, Türk modernleşmesinin uç sağdaki gelenekçi muhaliflerini[17] ve onların argümanlarını güçlendirmek oldu. Bilindiği gibi, gelenekçiler, pür Batılılaşma olarak algıladıkları modernleşmenin karşısına bir alternatif olarak geleneğe, geçmişte muzaffer olmuş "öz"e dönüşü koyarlar.[18] Bu anlamda özcüdürler. Ta 19. yüzyıldan bu

17 Yaklaşık 200 yıllık gelenekçi tutumu monolitik bir blok olarak algılamak doğru olmaz. Gelenekçilik içinde İslâmcılıktan milliyetçiliğe çeşitli ideolojiler ve ulemadan, sağ entelektüellere, dönem dönem tutum değiştiren kimi toplumsal sınıflara kadar pek çok siyasi aktör vardır.

18 Gelenekçilerin büyük handikapı, uluslararası sistemde modernleşen aktörlere karşı geleneğe dönerek başarılı olmuş, istila ve sömürülme tehditlerini atlatabilmiş tek bir örneğin bile bulunmamasıdır. Batı teknolojisi ile geleneksel kültürü harmanlamanın başarılı bir örneği olarak gösterilen Japonya'nın ünik bir vaka olması, o vakadaki başarının tekrarlanabilirliğini sorgulatır, Japonya'ya

yana, ama özellikle tek parti döneminden beridir gelenekçilerin başlıca hedefi, Türk modernleşmesini, bir gönüllü taklitçilik, Batı hayranlığı yüzünden Müslüman-Türk kimliğinden kopuş ve rakibin kimliğine bürünme, yani her halükârda izzetinefis duygusuyla bağdaşmayan bir hareket tarzı olarak sunmak ve bu şekilde modernleşmenin meşruiyetini törpülemektir. Devlet destekli TRT dizilerinin senaryolarına ve parti söylemine bakacak olursak, 2011 sonrasında AKP'nin ve hatta artık devletin de resmî söylemi, Osmanlı Devleti'nin Tanzimatçılar, İttihatçılar ve Kemalistler, yani modernleşmeciler eliyle yıkıldığı yönündedir. Kökü 1940'lara, Necip Fazıl Kısakürek ve *Büyük Doğu*'ya giden bu tez, en bilinenleri Cevat Rifat Atilhan, Şevket Eygi, Kadir Mısıroğlu, Mustafa Müftüoğlu, Sadık Albayrak –ve günümüzde Mustafa Armağan– olmak üzere bir grup uç sağ araştırmacı/aktivistin çabalarıyla daha 1960'lar ve 1970'lerde bile çok geniş kitlelere ulaşmıştı. Gelenekçiler, 19. yüzyıl başında Osmanlı'nın zaten yıkılmak üzere olduğu ve ancak Tan-

---

özgü şartların olduğunu –Batı tipi feodalizm, özgün bir siyasi kültür ve Şintoizm– düşündürtür. Ayrıca, aynı klişenin sürekli tekrar edilmesi, Japonya'nın 1868'den itibaren ne kadar yoğun bir şekilde Batılılaştığını unutturur. Bu çözümsüzlük, alternatif sunamama, ama buna rağmen geleneği koruma içgüdüsü, kimi gelenekçileri modern güçler tarafından gerekirse yutulmaya bile razı eder. Kadir Mısıroğlu'nun, "Keşke Yunan galip gelseydi, ne hilafet yıkılırdı, ne şeriat kaldırılırdı, ne medrese lağvedilirdi, ne hocalar asılırdı. .." sözleri büyük bir şaşkınlıkla karşılanmıştı. Oysa Mısıroğlu yalnız değildir. Bir örneği daha, Samiha Ayverdi'nin 1987 yılında verdiği bir mülakatta buluyoruz: "Acaba diyorum, Manda'yı kabul edip bir müstemleke zindanı içine hapsolmuş bulunsaydık, ıztırabı [*sic*] ve can korkularının diri tuttuğu birlik ve beraberliğe sarılarak, parçalanmaz, yekpâreliğimizi koruyabilir miydik? Ekalliyetlerin o birbirine sımsıkı sarılışı ile tarihimize, dilimize, dinimize ve bütün bir milli bütünlüğümüze el birliği ile nöbet tutup, böyle ahmak bir hovardalıkla, tarih ve irfan hazinelerimizi elden çıkarmaz mıydık? Belki de günün birinde şahlanacak olan tarihî bir güç o zindanın kapılarını kırarak, bizi biz olarak istiklal beratına kavuştururdu. ... Evet, 'esaretin dehşet ve utancı altında, öz cevherlerimize kal'a kesilseydik, bir değerler kıtlığına düşmez de daha mı kolay kendimize gelirdik?' diyecek hâle düşmüş bulunmak ne yaman! Zira, azınlık psikolojisine has bir milli birliğin kurşun işlemez kabuğu içinde, zedelenmemiş tarihimiz, suikaste uğramamış dilimiz, yağmalanmamış dinimiz, pazara çıkarılmamış milli ruhumuz belki de, diri, canlı ve sağlam kalabilirdi." *Nesillerin Mirası: Dünden Yarına Konuşmalar*, Yazar Yayınları, Ankara, 2014, s. 46-47. Kadir Mısıroğlu'nun sözleri için bkz. "Kadir Mısıroğlu: Keşke Yunan Galip Gelseydi", *YouTube*, 10 Ocak 2017, www.youtube.com/watch?v=v0TSyJ8_8LA

zimat reformları –ve tabii diplomasi– sayesinde bir yüzyıl daha ayakta kalabildiği gibi tarihsel bir gerçeğe gözlerini kapatırlar. Osmanlı-Türk modernleşmecilerinin en büyük motivasyon kaynağının modernleşerek kendilerini emperyalist Batı devletlerine karşı savunabilmek olduğunu görmezden gelirler. Tanzimat'a kadar sanki her şey yolunda gidiyormuş gibi farz edip, devletin bir anda Tanzimatçıların ve takipçilerinin Batı hayranlığı, gereksiz ve yanlış reform politikaları yüzünden battığını öne sürerler. Kısakürekların, Eygilerin, Mısıroğluların, Armağanların önemini küçümseyemeyiz, ne kadar etkili olduklarını anlamak için sadece Mısıroğlu'nın *Lozan: Zafer mi, Hezimet mi?*'sinin kaç baskı yaptığına, YouTube'daki yüzlerce videosunun milyonlarca defa tıklanmasına bakmak yeterli olacaktır. Bununla birlikte, Batı öykünmeciliği, Batı'ya yaranma gayreti gibi ifadelerin, Tunçay gibi saygın bir siyaset bilimci/tarihçinin eserinde yer bulması hem bu fikirlere hak etmedikleri bir meşruiyet kazandırmış hem de bütün bir post-Kemalist kuşağı etkilemiştir.

Aslında ilk ipuçlarını Şerif Mardin'in 1974'te yayınlanan "Süper Batılılaşma" makalesinde[19] bulduğumuz, fakat Tunçay'ın kitabıyla pekişen bu naratif, içinde, modern Türk tarihini gelenek ve modernleşme parantezlerinin arasına sıkıştırmak, bu iki vektörün çatışmasına indirgemek gibi bir handikap barındırır. Bu indirgemeci yaklaşım, özellikle de hayranlık, özenti, yaranma, taklit ifadeleriyle örülerek sunulduğunda, Türk modernleşmesinin asıl motorunu teşkil eden savunma refleksini perdeler, onu unutturur.

Sınırların dokunulmazlık kazandığı, ağır insan hakları ihlalleri yaşanan ülkelere bile müdahale için zorlu bir Birleşmiş Milletler karar süreci gereken, bir devletin başka bir devletin topraklarını istila ederek ele geçirmesinin neredeyse imkânsız hale geldiği 1945 sonrası dünyada yaşayan bizler için Osmanlı modernleşmecilerinin dünyasını anlamak kolay değil, tek

19 Şerif Mardin, "Super Westernization in Urban Life in the Ottoman Empire in the Last Quarter of the Nineteenth Century", *Turkey: Geographic and Social Perspectives*, Brill, Leiden, 1974, s. 403-446.

parti döneminin dünyasını anlamak ise hiç değil. 1897'de Yunan ordusuna karşı zafer kazanıp, buna rağmen Girit üzerindeki egemenlik haklarından vazgeçmek zorunda bırakılan, 1911-12'de Trablusgarp'ı, 1913'te Midye-Enez hattına kadar tüm Balkan topraklarını kaybeden, 1918'de Haydarpaşa Garı'nda trenden indiğinde Boğaz'da İtilaf devletlerinin zırhlılarını gören ve 1920'de Sèvres Antlaşması'nı imzalayan nesil için parçalanmak, yutulmak, Asya'nın içlerine sürülmek somut, gerçekçi ve olasılığı da yüksek bir ihtimaldi. 1880'den 1914'e kadar süren Yeni Emperyalizm çağının Büyük Harp'le 1918'de sonlandığını düşünmek de yanıltıcıdır. 1920'ler ve 1930'lar dünyasında hâlâ Japonya Mançurya ve Çin'i, İtalya Habeşistan ve Somali'yi, Almanya ise Çekoslovakya ve Avusturya'yı işgal ve ilhak edebiliyordu. Uluslararası hukukun pek de işlemediği yahut birkaç güçlü Batı devleti –ve Batılı bir devleti yenerek kulübe zorla dahil olan Japonya– tarafından tanımlandığı ve onların lehine işlediği yıllardan söz ediyoruz. Denklemin Türkiye ayağına baktığımızda ise, 1923-1938 yılları arasında, Erik Jan Zürcher'in Kemalist seçkinler olarak tanımladığı 37 kişilik dar bir karar alıcılar grubu içinde 17'sinin, yani yaklaşık yarısının, doğmuş oldukları toprakları 1911-1922 arasında kaybettiklerini ve 1923 yılı itibariyle muhacir statüsünde olduklarını görüyoruz.[20] Bu kadronun o günün şartları altında ve 1911-1922 arasında yaşadıkları travmayı da hesaba katınca, yeni kuracakları Cumhuriyet'te sadece ordu, emniyet, asayiş, dış politika işlerine değil, hayatın her alanına, eğitime, sağlığa, ekonomiye, ulaşıma, dine, kültüre, sanata, bilime, tarihe de güvenlik penceresinden bakmaları, verecekleri her kararda, kuracakları her kurumda, uygulayacakları her politikada güvenlik ve uluslararası sistemde payidar kalma refleksi ile hareket etmeleri hiç de şaşırtıcı değildi.

Modern Türk siyaseti çalışmalarını, 1970'ler ve 1980'lerden beri içine girmiş olduğu "geleneğe karşı modernleşme" ikileminden çıkarmak için öncelikle modernleşmeci aktörlerin te-

20 Erik Jan Zürcher, "How Europeans Adopted Anatolia and Created Turkey", *European Review*, sayı 13, 2005, s. 383.

peden inmeci, tartışmaya izin vermeyen, 1923-1930 arasında reformları yağmur gibi yağdıran *Blitzkrieg* metotlarını başka bir kuramsal çerçeve içinde anlamlandırabilmek gerekiyor. Böyle bir çerçeve olmak üzere uluslararası ilişkiler disiplininin güvenlik çalışmaları alt dalında çok kullanılan "güvenlikleştirme" (*securitization*) kavramını önereceğim. Bu konudaki klasik yaklaşım güvenliği bir dış politika ve ordu meselesi olarak tanımlarken, 1980'lerde Kopenhag Ekolü adı verilen yeni bir yaklaşım güvenlik ve tehdit kavramlarının toplumsal olarak inşa edildiklerinden hareketle, güvenliğin kapsama sınırlarını genişletmeyi savundu. Bu ekolden Barry Buzan ve Ole Wæver, karar alıcılar tarafından bir tehdit kaynağı olarak görülen her konunun bir güvenlik meselesi olarak tanımlanabileceğini gösterdiler.[21] Güvenlikleştirme adını verdikleri bu süreçte, önce tehdidin gerçekliği hakkında siyasi seçkinler arasında ve toplumda bir rıza üretilir, ardından da bu konu demokratik tartışma süreçlerinin dışına çıkarılarak, güvenlik aktörlerinin tek taraflı karar alması mümkün kılınır. Bu kuramsal çerçeve dahilinde yapılan akademik araştırmalar, tehdit olarak algılandığı için güvenlikleştirilen konunun gerçekten bir tehdit olup olmadığına değil, karar alıcıların algılarına ve bu algılara dayanan karar alma süreçlerine eğilir.

Bu çerçevenin, tek parti dönemine ve Kemalist modernleşmeye yeni bir gözle bakmak için önemli bir açılım sunduğuna inanıyorum. Tek parti dönemi Kemalistleri siyasi sosyalleşmelerini Yüksek Emperyalizm çağında, 1880-1914 arasında tamamlamışlardı. Bu dönemin, hayata nasıl baktıklarını kalıcı olarak şekillendiren dönem olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Rakipsiz tek medeniyet olarak algılanan Avrupa'nın hem materyal hem askerî hem de ahlâki üstünlüğünün sorgulanmadığı, emperyalizmin de bu üstünlük varsayımı ile meşrulaştırıldığı bir dönemdi bu. İngiltere'de "Beyaz Adamın Sorumluluğu" (*White Man's Burden*), Fransızcada ise "medenileştirme misyonu" (*mission civilisatrice*) ifadeleri işte tam da uluslararası iliş-

21 Barry Buzan, Ole Wæver ve Jaap de Wilde, *Security: A New Framework for Analysis*, Lynne Rienner, Boulder, 1997.

kilerde devletler arası bir hiyerarşinin varlığını, o yıllarda zaten sayısı çok az olan devletlerin birbirlerine eşit olmadıklarını simgeler.[22] 1920'ler ve 1930'larda Kemalistler –ve tıpkı onlar gibi, Asya ve Afrika'nın aydınları, siyasi seçkinleri– bunu bir hayat memat meselesi olarak yaşadılar. Beyaz, Hıristiyan ve Avrupalı olmamanın yahut Yunan-Roma geleneğinden gelmemenin, farklı yazı sistemleri kullanmanın, farklı giyinmenin, kısacası farklı kültürün bir güvenlik sorunu yarattığını, sırf bu nedenlerle eşit kabul edilmeyeceklerini, topraklarına el konulup özgürlüklerinin kısıtlanabileceğini ve tabii ki sömürülebileceklerini acıklı bir deneyimle öğrendiler.

Ayşe Zarakol'un kitabında Türkiye, Japonya ve Rusya örnekleri üzerinden tartıştığı üzere, uluslararası sistemde Batı hegemonyasına karşı çeşitli tepki ve hayatta kalma stratejileri oluşmuştu.[23] Batı karşısında yok olmadan hayatta kalabilmek, eşit muamele görebilmek ve uluslararası sistemde bir tehdit değil bir istikrar merkezi olarak algılanabilmek için, Mustafa Kemal'in ve onu takip eden Kemalistlerin seçtiği yöntem, eşitliğin ve saygınlığın kaynağı olarak gördükleri ve dünyada artık rakipsiz kaldığına inandıkları Batı medeniyetine dahil olmaktı. İşte bu nedenle, Kemalist modernleşmeyi sadece ve sadece "geleneğe karşı modern" ikilemi içinden okumak yanlıştır. Kemalistlerin modernleşme isteği, gelenekçi rakiplerinin iddia edegeldiği gibi, Kemalistlerin geleneğe ve geçmişlerine yabancılaşmış bir avuç köksüz seçkin olmalarından yahut aldıkları eğitim sonucu Batı medeniyetine kör bir hayranlık beslemelerinden değil, oldukça haklı güvenlik endişelerinden doğar. Tek parti döneminde almış oldukları makro düzeyde her siyasi kararda bu endişenin izleri görülür. Ulus-devlet modeli ve milliyetçilik, Napolyon'dan beri deneyimlendiği üzere, halkları daha iyi mobi-

---

22 Michael Adas, "Contested Hegemony: The Great War and the Afro-Asian Assault on the Civilizing Mission Ideology", *Journal of World History*, sayı 15, 2004, s. 31-64; Mustafa Aksakal, "Not 'by those old books of international law, but only by war': Ottoman Intellectuals on the Eve of the Great War", *Diplomacy and Statecraft*, sayı 15, 2004, s. 507-544.

23 Ayşe Zarakol, *After Defeat: How the East Learned to Live with the West*, Cambridge Ünivesitesi Yayınları, Cambridge, 2011.

lize ettiği, Osmanlı subayları üzerinde çok etkili olmuş Mareşal Colmar von der Goltz'un *Das Volk in Waffen / Millet-i Müsellaha* öğretisine uygun, daha güçlü ve etkili bir savaş aygıtı sunduğu için tercih edilir.[24] Kadınlara yasal ve siyasi eşitlik sağlanmasının arkasında; toplumun, askerî mantığa göre atıl kalmış bir yarısını toplumun çıkarlarına hizmet eder, milli ekonomiye ve güçlü devlete katkıda bulunur hale getirmek isteği vardır. Eğitimin birleştirilmesiyle birbirine muhalif iki farklı insan tipi üreten, ortak hedefe, modernleşmeye, yani güçlü devlete ulaşmayı engelleyen bir bent yıkılacak, Batı hukukunun benimsenmesiyle din ve cinsiyet esasına dayalı ayrıştırmalar ortadan kalkacak, eşitlik prensibi yerleşecek, ulus-devlet konsolide olacaktır.

Kemalistlerin kurumsallaşmış organize dine bakışı ve din-devlet ilişkilerinde katı bir laikliği benimsemelerinde de aynı güvenlik endişesi göze çarpar.[25] Tıpkı devrim Fransa'sının 1801 Konkordatosu ile Katolik Kilisesi'ni kontrolü altına alması sürecinde olduğu gibi Kemalistler de, din adına konuşan ulemanın, en azından son iki yüz yıldır her modernleşme çabası karşısında frene basan, süreci yavaşlatan, pazarlık eden ve istisnalar talep eden rolünden rahatsızdı.[26] Gözlerinin önünde,

---

24 Tanzimat'tan itibaren Osmanlı reformcularının temel hedefi devlet kurumlarını, bürokrasiyi ve bürokratları modernleştirmekti. On yıllar boyunca halkı modernleştirmek gibi bir hedefleri olmadı, ta ki 19. yüzyıl sonuna, von der Goltz'un kitabına ve bu kitabın subaylar üzerinde yarattığı etkiye kadar. *Millet-i Müsellaha*'nın temel fikri olan topyekûn savaş nazariyesine göre, harpler artık sadece cephelerde iki ordunun karşı karşıya gelmesiyle sonuçlanmıyordu. Muzaffer olabilmek için toplumu, uzun bir savaşı sürdürebilecek ve cepheye daha çok asker ve mühimmat gönderebilecek şekilde düzenlemek artık bir zorunluluktu. Bir diğer deyişle, modernleşmenin artık halkı da kapsaması ve toplumsal yapıyı bir ölüm kalım savaşının gereklerine göre dönüştürmesi kaçınılmazdı. İttihatçılarla birlikte 1913'ten itibaren ilk defa uygulamaya geçen bu yeni modernleşme anlayışı, tek parti döneminde, güvenlik gerekçeleriyle hızla kendi halkını dönüştürmeye çalışan devlet ve partiyle, bu dönüşüme direnenler arasında büyük bir çatlak oluşturacaktır.

25 Türk laikliğinin güvenlik boyutuna ilk defa Pınar Bilgin 2008 tarihli makalesinde işaret etmiş, fakat makale, uluslararası ilişkiler literatürü içinde kaldığından siyaset bilimci ve tarihçilerin dikkatini çekmemişti; bkz. Pınar Bilgin, "The Securityness of Secularism? The Case of Turkey", *Security Dialogue*, sayı 39, 2008, s. 593-614.

26 Abdülhamid Kırmızı, yakın zamanda yayınlanan ve ulemanın hep reaksiyonerlik ve muhafazakârlıkla ilişkilendirilmesine itiraz eden makalesinde bunun

benzer bir modernleşme modeli ile 1913'te iktidara gelip bir yıl içinde Büyük Harp'e yakalanan, bu nedenle de reform projelerini uygulamaya sokamayan İttihatçılar vardı. 1922'de İstiklal Harbi zaferle sonuçlandığında önlerinde ne kadar zaman olduğunu bilmiyorlardı ve bir sonraki raunda hazırlıksız yakalanma paniği, olası ulema muhalefetinin neden 3 Mart 1924'te toptan tasfiye edildiğini büyük ölçüde açıklar. Tek parti döneminin, bazılarına göre en anlaşılmaz, en lüzumsuz bulunan kültür devrimlerine de güvenlikleştirme perspektifinden bakılabilir, hatta bakılmalıdır. Yazı ve şapka devrimleri, ezanın Türkçeleştirilmesi, Ayasofya Camii'nin müze yapılması gibi, doğrudan doğruya Türkiye'nin medeniyet değiştirdiğini göstermeye çalışan –ve *La Turquie Kemaliste* ile, yabancı basına verilen mülakatlar ve fotoğraflar ile propagandası yapılan– bu adımlar, bizzat görüntünün, imajın da güvenlikleştirildiğini gösterir. Yeni Türkiye'nin Türklerinin nasıl göründüğü, hangi alfabeyi kullandığı, ne giydiği, evlerinin içini nasıl düzenlediği gibi aslında kamusal değil basbayağı özel alana giren tercihler artık birer güvenlik meselesidir. Kemalistler, ikinci sınıflık stigması taşıdığına ve Türkiye'yi dışarıdan müdahaleye açık hale getirdiğine inandıkları bir medeniyetten, uluslararası sistemin egemen medeniyetine geçmekte olduklarını göstermeye var güçleriyle çalışmaktadır.

Tek parti dönemini güvenlikleştirme perspektifinden değerlendirmek, tabii ki, 1923-1945 arasında izlenen tüm politikaları hoş göstermek ve bu yolla meşrulaştırmak anlamına gelmez. Gerek Mustafa Kemal gerekse Zürcher'in tanımladığı şekliyle Kemalist seçkinler, tek parti döneminin karar alıcıları olarak, önlerindeki çeşitli araçlar, yöntemler ve siyasetler arasından tercih yapma hakkına sahipti. Attıkları her adımı kendi iradeleriyle seçtiler. Hiçbir adım, zorunlu olarak atılması gereken adım, çok sayıda seçenek arasından sorumluluk sahibi her vatanseve-

---

tam tersini söylüyor. Argümanlarına katılmasam da çok önemli bulduğum bu makalenin mutlaka değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyorum; Abdülhamit Kırmızı, "19. Yüzyılı Laiksizleştirmek: Osmanlı-Türk Laikleşme Anlatısının Sorunları", *Cogito*, sayı 94, 2019, s. 91-109.

rin gözü kapalı seçeceği tek şık değildi. Mustafa Kemal'in yerinde Kemalist seçkinler arasından, söz gelimi Fethi Okyar, Fevzi Çakmak, yahut aynı askerî-bürokratik seçkinler grubu içinden çıkıp Kemalizme karşı çok mesafeli duran Kâzım Karabekir, Ali İhsan Sabis, Sakallı Nurettin Paşalar olsaydı, bugün daha farklı bir tercihler örgüsünü inceliyor olurduk. Hele karar alıcıların kompozisyonu kökünden değişseydi, aynı şartlar altında hanedandan bir Osmanoğlunun, Bab-ı Meşihat'te bir şeyhülislâmın değerlendireceği olasılıklar yelpazesi iyice genişlerdi. Güvenlikleştirme perspektifi, her bir aktörün hangi şartlar altında ve niçin tehdit algıladığını ve bu tehdide nasıl karşılık verdiğini araştırarak bize tek parti dönemi politikalarını ve karar alma süreçlerini tekrar çalışma fırsatını sunuyor.

Laiklik

Tek-Parti'de öne çıkan temalardan biri, belki de birincisi, Kemalist laiklik politikaları olsa gerek. Gerçekten de kitap boyunca, saklamadığı bir kızgınlıkla sürekli sözü buraya getirmesine bakınca, Tunçay'ın, Kemalist laikliği bu kadar yoğun ve ayrıntıya girerek eleştiren ilk seküler aydın olduğunu tahmin ediyorum, tıpkı, galiba, "Hilafet kaldırılmalı mıydı?" sorusunu soran ilk seküler aydın olması gibi.[27] Kitaba damgasını vuran kararsızlıkların, gitgellerin bir başka örneği burada karşımıza tekrar çıkar. Tunçay'a göre laiklik "hiç kuşkusuz ilerici bir ilkedir", fakat ilerici olmakla birlikte Tunçay, laikliğin Türkiye'de, çok önemsediği bir başka ilke olan demokrasi ile çeliştiğini düşünür: "Bizi din bağnazlığının baskısından kurtardı, özgür düşünme olanağına kavuşturdu diye, laikliği katıksız olumlu bir devrim mi sayacağız; yoksa demokrasiye aykırı düştüğü ve halk kitlelerinin Cumhuriyet yönetiminden yabancılaşmasına yol açtığı için eleştirici gözlerle mi göreceğiz?"[28] Tunçay bilimsel ağırlığını, tabii ki, ikinci şıktan yana koyacaktır.

27 Hilafet tartışması için bkz. Tunçay, *a.g.e.*, s. 70-71.

28 *A.g.e.*, s. 211. Tunçay, Kemalist laiklik konusundaki düşüncelerini *Tek-Parti* kitabı için yeniden kaleme almak yerine, 1978'de bir sempozyuma sunduğu

Tunçay, Kemalist laiklik eleştirisini, bir koşullar tartışması açarak başlatır. Onun bakış açısına göre, laiklik ilk defa Osmanlı'nın son yüzyılında artık yapısal bir gerekçe ortaya çıktığı için gündeme gelmişti. Osmanlı çok uluslu ve çok dinli bir devletti ve devleti hâlâ Müslüman çoğunluğun dini olan İslâm'la ilişkilendirmek, Müslüman olmayan azınlık gruplarını baskı altında tutmak olacaktı. Osmanlı'nın iyice zayıfladığı, Batı devletlerinin iç işlerine karışmasını engelleyemediği 19. yüzyılda gayrimüslimlere eşitlik, katılım ve temsil haklarının verilmesi bu nedenle, Tunçay'a göre zorunluydu. Oysa Cumhuriyet döneminde, Tunçay, Alevileri hariç tutmak kaydıyla, çok daha "türdeş" (homojen) bir toplum ortaya çıktığını, yani artık toplumun ezici çoğunluğunun Müslüman olduğunu, bu nedenle de 1923'ten sonra laikliğin yapısal gerekçesinin, adeta lüzumunun ortadan kalktığını iddia etmektedir.[29] Bunun ne kadar zayıf bir argüman olduğunu uzun uzun izah etmeye ihtiyaç olmasa gerek. Bir tarafta sayıları çok azalmakla birlikte gayrimüslimleri diğer tarafta ise çok daha büyük bir dinî azınlık grubu olarak Alevileri Tunçay'ın görmezden gelmesi kabul edilemez. Ayrıca, laikliğin yapısal gerekçesi/gerekçeleri var ise bile, bunlar Tunçay'ın öne sürdükleri değildir. Farklı dinlerin men-

bildiri metnini kitaba aynen yerleştirir. Bu durumu açıkladığı, 211. sayfadaki 49. dipnotta çok ilginç bir başka bilgiyi de okurlarıyla paylaşır. İstanbul Üniversitesi'nden anayasa hukukçusu Bülent Tanör, Tunçay'ın bildirisini ya dinlemiş ya da okumuştur. Cevap olarak kaleme aldığı eleştiri yazısında, Tunçay'ı "tarihimizin olumlu miraslarından birini daha halk düşmanlarına terk etme [*sic*] anlamına geldiği için siyasal sonuçları bakımından zararlı bir öneri" ortaya atmakla suçlar. Tunçay ise bildirisinin bu şekilde özetlenebileceği kanaatinde değildir; ayrıca Tanör'ü, bilimsel kalması gereken çalışmaları siyasi endişelerle yönlendirdiği için de ayıplar. Bu şekilde kendisini araştırma konusuna nesnel ve bilimsel, Tanör'ü ise öznel ve bilim dışı yaklaşan araştırmacılar olarak konumlandırır. Ne Tunçay'ın bildirisini ne de Tanör'ün makalesini bulup okuyabildim. Ancak, bu akademik tartışmayı 40 yıl sonra ve bir dipnottaki bilgiler üzerinden değerlendirmek gerekirse, Tunçay'ın da Tanör kadar öznel olduğunu ve laikliğe son derece siyasallaşmış, bugün post-Kemalist diyeceğimiz bir perspektiften baktığını rahatlıkla söyleyebilirim. Zaten, laiklik gibi güncel siyasetin en tartışmalı konularından birinde nesnel değerlendirme yaptığını iddia edebilmek mümkün müdür bilmiyorum. Benim Tunçay'a bu konuda yapacağım eleştiriler de son 20 yılın gözlemlerine dayanıyor.

29 *A.g.e.*, s. 215-216.

suplarının birlikte yaşadığı toplumlarda laik yönetim daha da önem kazanabilir; fakat, modern dünyada, Tunçay'ın deyişiyle dinî olarak türdeş toplumlarda da, aynı dine mensup olmakla birlikte o dine farklı yorumlar getirenler (mezhepler), dinin buyruklarını kelimesi kelimesine uygulayanlar ile uygulamada seçici davrananlar, hatta hiç uygulamayanlar, kurumsal dinlerin dışına çıkıp deizme, agnostisizme giden, New Age inançlara katılanlar, dinden, tanrı fikrinden tamamen sıyrılıp dinsizliği ve tanrıtanımazlığı seçenler gibi alt kategoriler oluşuyor. Baskının en yoğun biçimlerinin, genellikle aynı dinin mensupları arasında dinin doğru yorumu ve uygulaması konusunda birbirlerine karşı uygulandığını hatırlayınca türdeş toplumlarda da laikliğin ne kadar önemli olduğunu son 10 yılda tekrar keşfettik. Bugün geldiğimiz nokta itibariyle ve önümüzdeki uzun yıllar boyunca, laikliğin biçimi değil, gerekçesi ve lüzumu üzerine kimsenin Tunçay gibi bir tartışma başlatacağını sanmıyorum.

Tunçay'ın Kemalist laikliğe dair ikinci eleştirisi, İslâm'ın "öz"ü hakkında yaptığı bir değerlendirmeye dayanıyor. Bilimsel ve popüler literatürlerde çok sık karşılaştığımız, klişeleşmiş bir görüşü tekrar ediyor Tunçay; ona göre diğer dinlerden farklı olarak İslâm'da din ve hayat çok iç içe geçmiştir, İslâm hayatın her alanına değecek, hepsini düzenleyecek kurallar getirmekte ve Müslümanları bu kurallara itaatle yükümlü kılmaktadır. Bu nedenle, diğer dinlere kıyasla, bir istisna olarak Müslüman toplumlarda laiklik, hele de Kemalizmin ön gördüğü müdahaleci, din ve hayatı zorla birbirinden ayrıştıran tipte bir laiklik kaçınılmaz biçimde çatışmaya yol açacak, müdahaleci seçkinler ile dindar halk kitlelerini karşı karşıya getirecektir. Kısaca, "Hıristiyanlıkta ideolojik bir temel bulabilen laiklik fikri, İslâm'ın özüyle çatışmakta ve bu durum, halkçı bir anlayışla yürütülmeyen Kemalist laiklik politikasının sakıncalarını artırmaktadır."[30]

Dinlerin bir özü olduğu ve laik politikaların uygulanabilirliğini bu özün belirlediği iddiası tartışmaya açıktır. İnşacı bir perspektiften bakarsak, kurumsal dinler, din adamları ve o di-

30 *A.g.e.*, s. 220.

nin mensupları öğretiyi nasıl yorumluyorsa o yöne doğru gelişir, onların iradesinden bağımsız bir özleri yoktur. Ayrıca, böyle bir öz olsaydı dahi, İslâm'ın dünya hayatına Hıristiyanlıktan yahut Yahudilikten daha çok karıştığı, ölümden sonraki dünya ile değil de bu dünya ile diğer dinlerden daha çok ilgilendiği iddiası da sorgulanabilir. Mesela, 1648 Westphalia Anlaşması öncesinde, yani kilisenin Avrupa siyasetinde çok etkin olduğu dönemde Hıristiyanlığın dünya işlerine karışmadığını iddia etmek kimsenin aklına gelmezdi. Keza, Yahudi din adamlarının siyaseti ve günlük hayatı nasıl kontrol altına alabildiklerini görmek için İsrail'de Yahudi toplumunu incelemek yeterlidir. Üstelik, bir an için farz edelim ki İslâm siyasette ve günlük hayatta diğer dinlere göre daha belirleyici olsun; öyle ise, Müslüman olmayan yahut Müslümanlıktan çıkmış yahut kendini Müslüman kabul etmekle birlikte İslâm'ın kurallarının bir kısmına, belki hiçbirine tabi olmak istemeyen bireyleri korumak için laiklik politikaları daha da önem kazanmaz mı? Modernleşmekte olan Müslüman toplumlarda bireyler, sırf anlaşmazlık yaşanmasın diye İslâm'ın bütün kurallarına, hem de dini İslâm olan devletin zoruyla, uymak zorunda mıdırlar?

Tunçay'ın bu konuda Kemalistlere yönelttiği diğer eleştiriler tam olarak ne demek istediğini anlamamızı iyice güçleştiriyor. Tunçay'a göre tek parti döneminin kurucu seçkinleri bir yandan laik olduklarını savunurken diğer yandan da dinin özünü eleştirmediler,[31] dinle hesaplaşmadılar, bilakis dini yeni rejimin kontrol mekanizmalarından biri haline getirecek Diyanet İşleri Başkanlığı merkezli yeni bir kurumsallaşma yarattılar. O yıllarda hâlâ uç solda konumlanan Tunçay için din bir yanlış bilinçliliktir. Metin içinde Marx'tan yaptığı bir alıntıyı onaylayarak açıklarken şöyle diyor: "Bir yanlış-bilinçlilik biçimidir diye, dini kaldırmak ve yerine hiçbir şey koymamak, insanlara eziyettir; [*yerine*] bir başka yanlış-bilinçlilik [*ulusçuluk*] biçimi koymaya kalkmaksa, boşuna bir çabadır. Yapılacak şey, dünyanın hayali, avuntuyu, yanlış bilinçliliği gerektiren duru-

31 *A.g.e.*, s. 216.

munu değiştirmektir."[32] Buna örnek olmak üzere Tunçay, tek parti döneminde, "sosyalist ülkelerde olduğu gibi" dine karşı propaganda yapma özgürlüğü tanınmadığını, tersine, dinin yasalarla koruma altına alındığını, Kemalist laikliğin "dinin toplumsal kökenlerini yok etmeye uğraşma[*dığını*]" da ekler.[33] Bu satırlara bakınca ben şunu anlıyorum: Tunçay'a göre tek parti dönemi Kemalistleri hem İslâm'a ve Müslümanlara tepeden inme metotlarla müdahale ettikleri için eleştirilmeyi hak ediyorlar, hem de dünyanın düzeniyle, dini ortaya çıkaran alt yapıyla ve bizzat dinin kendisiyle yeterince mücadele etmedikleri için. Buradaki çelişki, kitapta sık sık rastladığımız duygu ve tutum karmaşasına bir örnek daha ekliyor.

Tunçay'ın üçüncü eleştirisi bir öncekinin devamı niteliğindedir. Öncelikle Tunçay, alfabe, Türk dili, rakam ve metrik ölçüler, soyadı, şapka, saat, takvim, hafta tatili ve müzik alanlarında yapılan devrimleri, Binnaz Toprak'a referansla, simgesel laikleşme olarak tanımlıyor ve bizi şaşırtarak neredeyse pozitif bir anlam yüklüyor. Tunçay, simgesel laiklik uygulamalarının "büyük önem taşıdığı görüşüne katılmak eğiliminde[*dir*]"; ancak ona göre sorun "yapılan değişikliklerin sırasında ve tarzında düğümlenmektedir."[34] Doğru sıra ve tarzın ne olduğu konusunda *Tek-Parti*'de bir açıklama, bir öneri bulamıyoruz. Tunçay bu konuda sessizdir. Fakat Tunçay'ın neyi yanlış gördüğünü, neden şikâyet ettiğini biraz daha açmak mümkün. Öncelikle, Tunçay, Kemalistlerin dinin görüntüsünden huylandıklarını, ama özüyle ilgilenmediklerini,[35] dini ortaya çıkaran, güçlendiren sosyo-ekonomik şartları değiştirmektense dini kontrol ederek kullanmayı tercih ettiklerini düşünmektedir. Bu yüzden Tunçay'a göre Kemalist laiklik oldukça yüzeyseldir. Bir de, ezanı Türkçeleştirerek, kutsal kitabın resmî bir Türkçe versiyonunu ibadet dili haline getirmeyi deneyerek, imamların sa-

---

32 *A.g.e.*, s. 214.

33 *A.g.e.*, s. 216.

34 *A.g.e.*, s. 225.

35 Tunçay, dinin görüntüsü ve özünü ayrıştırırken, Ali Mazrui'nin Türkiye'de bir konferansta sunduğu bildiriyi anıyor; bkz. *a.g.e.*, s. 334-335.

rık ve cübbe giymesini cami dışında yasaklayarak, Ayasofya'yı müze yaparak, alfabe ve şapka devrimleriyle dinin –özüne değil, ama– görünürlüğüne zorla müdahale edildiği için, laikliğin dinsizlik gibi algılanmasına sebep olunmuş, modernleşmeci seçkinlerle dindar halkın arası Osmanlı'da bile olmadığı kadar açılmıştır. Kemalist seçkinler halktan kopmaktan tedirginlik duymamışlardır; bilakis, Tunçay bu kopuşun "istemeden düşülen bir yanlışlık değil, tersine, bile bile erişilmek istenen, amaçlanan" bir durum olduğu kanaatindedir.[36] Kemalist aydınlar "Jakobence bir görünüş altında, gerçekleri ve doğruları bilen ve yalnız kendileri bilen ve içlerinde, bunları yığınlara zorlamayla da olsa kabul ettirme görev duygusunu (misyonunu) taşıyan" kimselerdir; onlar için laiklik "haktan [*sic*] ayrımlanmanın bir yolu ya da aracı olmuştur."[37] Bu yönüyle Kemalist laiklik, Tunçay'a göre, hem demokrasi ve hem de Altı Ok'tan biri olan halkçılık ilkeleriyle çelişmektedir. Her ne zaman laiklik ve demokrasi arasında yahut laiklik ve halkçılık arasında bir ikilemde kalsalar, Tunçay, tek parti dönemi Kemalistlerinin hep laikliği seçtiklerini savunur.[38]

Kemalist seçkinlere atfettiği, yakıştırdığı duygu ve davranış biçimlerine Tunçay'ın bilimsel bir araştırma sonucunda bir bulgu olarak ulaşmadığı açıktır. Kemalist seçkinlerin halktan uzaklaşmayı, kopmayı arzuladıklarını, çünkü aslında iki katmanlı bir toplum yaratmayı amaçladıklarını iddia edebilmesinin temelinde, hem Tunçay'ın, kitabın bütününe sinen kızgınlığının hem de kaynak olarak kullanmaktan çekinmediği Sadık Albayrak, Kadir Mısıroğlu gibi İslâmcı yahut mukaddesatçı yazarların bulunduğunu söyleyebiliriz.[39] Yoğun bir modernleşme sürecinden geçen ve seçkinlerle halk kitlelerinin kültü-

---

36 *A.g.e.*, s. 217.

37 *A.g.e.*, s. 217.

38 *A.g.e.*, s. 72.

39 *A.g.e.*, s. 53, 72, 218, 223. İstiklal Mahkemeleri üzerine yapmış olduğu çalışmada Ergun Aybars'ı taraf tutmakla (haklı olarak) eleştiren Tunçay'ın (s. 147), Albayrak ve Mısıroğlu'nun bilimsellikle uzaktan yakından ilgisi olmayan eserlerine gelince eleştiriden kaçınması ise dikkat çekicidir ve post-Kemalist koalisyonun ilk örneklerinden biri olarak not edilmelidir.

rel olarak birbirinden ayrıştığı toplumlarda, seçkinlerin üstünlük duygularına kapılmaları, "cahil" halka "medeniyet ışığı"nı götürdüklerini düşünmeleri yakın tarihte sık rastlanan bir durumdur. Aklıma ilk gelen örnekler arasında Üçüncü Cumhuriyet Fransa'sında Paris'in *grandes ecoles* sisteminden çıkmış yöneticilerin taşrada, Fransızcayı bile düzgün konuşamayan vatandaşlarına tepeden bakışlarını, 1950'ler ve 1960'lar İsrail'inde bir milyondan fazla Mizrahi ve Sefarad kökenli Yahudi göçmeni "aşağı" kültürden "üstün" kültüre çıkarmaya, hızla vatandaşlaştırmaya çalışan Aşkenaz kökenli öğretmenleri ve devlet adamlarını sayabilirim. Bu süreçlerde bir tarafın, kurulan güç ilişkisinde üstünler olarak konumlandığı, diğer tarafın ise aşağılanmış hissettiği ve duygusal olarak yaralandığı şüphesizdir. Fakat, cumhuriyetçi rejimlere sahip ve siyasi-yasal eşitliği hedefleyen Fransa'da, İsrail'de[40] ve Türkiye'de, eğitim politikaları apaçık ortadayken, seçkinlerin, toplumu bilinçli olarak kastlara bölmeye çalıştıklarını söylemek bilimsel verilerle desteklenebilecek bir argüman değildir.

Tunçay'ın, Türkiye örneğinde demokrasi ile laiklik arasında var olduğuna inandığı uyuşmazlık da 40 yıl sonra bir defa daha tartışılmaya değer. Post-modernizmin Türkiye'ye ulaşıp moderni tahtından indirdiği, kimlik siyasetinin sınıf siyasetinin yerini aldığı 1980'lerin başında, laikliğin, özellikle o güne kadar Türkiye'de uygulandığı biçimiyle, baskıcı, tek-tipleştirici ve dolayısıyla demokrasiye aykırı bulunmasını, öyle algılanmasını anlayabiliyorum. Fakat, üzerinden geçen 40 yılın, Necmettin Erbakan'ın başbakanlığı dönemini de katarsak, yarısı, İslâmcı-popülist iktidarlar altında geçtiği için demokrasiye karşı laiklik ikileminde kolayca, hiç düşünmeden demokra-

40 İsrail konusunda iki noktayı açıklığa kavuşturmak gerekiyor. İsrail, enteresan sebeplerle, anayasası olmayan birkaç ülkeden biridir. Dolayısıyla rejimin adı yoktur, İsrail'in resmî adı İsrail Devleti'dir. Ancak, eğer anayasası yazılabilse ve rejimin adı konulsa, her yönden bir cumhuriyet özelliği taşıdığı için adı da İsrail Cumhuriyeti olacaktı. Ben bu nedenle İsrail'i cumhuriyetçi kabul ediyorum. İkinci olarak ise, İsrail'in eşitlikçi politikalarının özellikle Yahudi vatandaşları için geçerli olduğunu, Filistinli Arap vatandaşlarının ise siyasi ve yasal eşitliklerinin, özellikle yasaların uygulanması süreçlerinde ciddi oranda zedelendiğini eklemem gerekir.

tik çoğunluk tarafında hizalanmak artık zorlaştı. Imkânsızlaştı ya da gayri-ahlâkileşti diyemem, sadece zorlaştı. Demokrasilerin gittikçe artan bir oranda rekabetçi otoriter rejimlere dönüştüğü, popülist liderlerin eline geçtiği günümüzde, rollerin değiştiğine, artık laikliğin değil, dinlerin bir baskı aracı haline geldiğine, tek-tipleştirici enstrümanlar olarak kullanıldığına tanık oluyoruz. Türkiye'de ise, yönetici seçkinlerin neredeyse tamamının imam-hatip okulları mezunları arasından çıkacağını, dindar ve kindar bir nesil yetiştirmenin devlet politikası haline geleceğini, kadın haklarının tartışmaya açılacağını ve bunların ve daha fazlasının, demokratik meşruiyete, seçmen desteğine sahip bir siyasi parti ve lideri tarafından yapılacağını, 1981 yılında Tunçay herhalde hayal bile edemezdi. Eğer seçmen çoğunluğu din ve dindarlık temelinde bir ayrışmayı onaylar, kamu kaynaklarına ve statüye erişmede sahip olduğumuz siyasi ve yasal eşitliği elimizden alırsa, dinî aidiyet vatandaşlıktan daha önemli hale gelirse, hâlâ demokrasiyi sandığa indirgeyebilir miyiz? Bu, siyaset felsefesi çalışanları önümüzdeki yıllarda uzun bir süre meşgul edecek bir sorudur. Tunçay'ın da desteklediği liberal demokrasi anlayışı, temel insan hak ve özgürlüklerini dinî kriterlere göre belirlemediği, siyasi ve yasal eşitliği halkoyuna sunmadığı, verili kabul ettiği, tartıştırmadığı için kıymetli değil midir?

Son olarak, Kemalistlerin antiklerikalizmi meselesine ve Tunçay'ın bu konuda dile getirdiği eleştirilere değinmek istiyorum. *Tek-Parti*'de kendilerine atıf yapılan Sadık Albayrak ve Kadir Mısıroğlu'nun yanı sıra, Necip Fazıl Kısakürek, Cevat Rıfat Atilhan, Şevket Eygi gibi daha pek çok mukaddesatçı ideoloğun eserlerinde sık sık rastladığımız bu iddiayı kısaca şöyle özetlemek mümkündür: Samsun'a çıktığı 1919 Mayıs'ından İstiklal Harbi'nin zaferle sonuçlandığı 1922'ye kadar Mustafa Kemal gerçek düşüncelerini gizler ve aslında hiç de öyle olmadığı halde halkçıyımış ve İslâm'a, ulemaya saygılıyımış gibi görünür; bu sayede Ankara'daki Meclis Hükümeti daha geniş bir destek toplar ve ulemanın çoğunluğu da Ankara'nın yanında yer alır, Yunan işgaline karşı verilen mücadeleye destek verir; bu çok

kıymetli desteğin sağladığı meşruiyet sayesinde galip gelindiğinde ise Mustafa Kemal gerçek yüzünü gösterir, ulemanın aleyhine döner ve son darbeyi 3 Mart 1924'te indirerek hepsini topluca tasfiye eder. Tekrarlandıkça gerçekmiş gibi algılanan bu "sarıklı mücahitler" naratifinden murat, ulemanın zulme, hatta adeta ihanete uğradığını söyleyebilmektir.[41] Tunçay'ın da böyle düşündüğünü, *Tek-Parti*'de, "İstanbul Hükümeti'nin dinden yararlanarak Milli Mücadele'ye karşı çıkmaya kalkışmış olması, bir tür antiklerikalizme bahane ediliyor, ancak Kurtuluş Savaşı'nı destekleyen din adamlarının çoğunlukta olduğu unutuluyordu," demesine bakarak anlıyoruz.[42]

Bu naratif, içinde iki önemli problem barındırmaktadır. Bunlardan birincisi, Mustafa Kemal'in, daha 1919'da Samsun'a çıkarken, gelecekte neler yapıp edeceğini, nasıl bir devlet kuracağını ve siyasi sistemi nasıl sekülerleştireceğini en baştan bildiğini, bu planları bir gün, o gelecekteki günün koşullarından bağımsız olarak, tek tek uygulamaya geçirmek üzere içinde sakladığını varsaymaktır ki bu varsayım aslında Kemalistler arasında da çok yaygındır. Elbette, ardında bıraktığı bazı günlük parçalarından ve diğer tanıklıklardan bildiğimiz kadarıyla, Mustafa Kemal bir gün eline siyasi güç geçecek olursa bu fırsatı nasıl kullanacağının hayallerini kuruyordu. Ancak bu, onun, hayallerini mükemmel bir şekilde hayata geçirdiği, hayalindeki Türkiye'yi planladığı her detayıyla kurabildiği anlamına gelmez. Dil devriminin 1933-1934 yıllarındaki radikal safhasını 1935'ten itibaren sonlandırıp daha orta yolcu bir tutum benimsemesi, kendisinin işaretiyle başlayan Türkçe ibadet projesini ertelemesi, kıyafet devrimini erkeklerle sınırlı tutup kadınlar konusunda yasal bir düzenleme yaptırmaması gibi örnekler, Mustafa Kemal'in devrimlere pragmatik yaklaşabildiğini göste-

---

41 En bilinen iki örneği için bkz. Cevat Rıfat Atilhan, *İstiklal Harbi'nde Sarıklı Kahramanlar*, Yaylacık Matbaası, İstanbul, 1967; Kadir Mısıroğlu, *Kurtuluş Savaşı'nda Sarıklı Mücahitler*, Sebil Yayınevi, İstanbul, 1967. Atilhan 1967'nin hemen başında hayatını kaybetmişti ve bu kitabın kapağında da adı "Merhum Cevat Rıfat Atilhan" olarak geçmektedir. İki kitabın aynı yıl yayınlanmış olması yazarlar arasında bir etkileşimi akla getiriyor.

42 Tunçay, *a.g.e.*, s. 221.

riyor. Düzelttiğinden daha çok şeyi bozacağını, sonucun istediği gibi olmayacağını fark ettiğinde geri adım atabiliyor ve her halükârda o günkü siyasi ve toplumsal koşulları dikkate alıyordu. İstiklal Harbi'ni kazanmış olmaktan gelen prestiji ve meşruiyeti sayesinde, başka hiçbir siyasi aktörün denemeye cesaret edemeyeceği reformları hayata geçirebiliyordu, fakat Mustafa Kemal gene de yapabileceklerinin sınırları olduğunu, daha ileriye gitmenin meşruiyetini aşındıracağını da hissedebiliyordu. Ayrıca, ne kadar radikal olurlarsa olsunlar, erken Cumhuriyet döneminin Kemalist devrimleri, yaklaşık 130 yıllık bir Batılılaşma ve modernleşme tecrübesinin son halkasıydı. Kemalist devrimlerde radikal olan devrimlerin derinliği ve uzandığı noktalardı, yoksa bizzat Batılılaşma ve modernleşmenin kendisi değildi. Mustafa Kemal'in bütün bu şartları çok dikkate aldığı ve temkinle hareket ettiği, 1928 yılında Türkiye'yi ziyaret eden Afgan Kralı Emanullah Han'a kendi ülkesinde yapacağı reformlar konusunda itidal tavsiye etmesinden de bellidir.

Özetle söylemek istediğim, tek parti döneminin sekülerleştirici reformlarının da benzer karar alma süreçlerinin sonucu olduğudur. Kendi kuşağının diğer bilimci-Batıcıları gibi büyük ihtimalle Mustafa Kemal de, kurumsal dinlerin –ve özellikle İslâm'ın– modern çağda gittikçe fosilleştiğine, günlük hayattan koptuğuna, bir reform projesi ile tekrar çağın ihtiyaçları ile örtüşür hale getirilmesi gerektiğine inanıyordu ve din adamlarının devlet işlerine karıştırılmasına prensip olarak kesinlikle karşıydı. Buna rağmen, Mustafa Kemal'in kafasındaki laiklik paketinin içeriği ve boyutları değişime açıktı, sınırları geçirgen ve plastikti. Hilafetin kaldırılması, birkaç bin müderrisin emekli edilip 400'ü aşkın kayıtlı medresenin bir tane bile bırakmamacasına kapatılması, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Başbakanlık'a eşit değil başbakana tabi bir kurum olarak kurulması, şeriye mahkemelerinin kapatılıp ulemanın hukuk alanından tamamen çıkarılması gibi adımların hiçbiri olmazsa olmaz değildi ve tam da yapıldığı şekliyle yapılmak zorunda da değildi. Şartlar uygun olsa belki daha fazlası, olmasa daha azı yapılacaktı. Diğer bütün Kemalist devrimler gibi sekülerleştirici politikala-

rın da sayısını, içeriğini, derinliğini ve zamanlamasını koşullar belirlemişti.

Buna bağlı olarak, "sarıklı mücahitler" naratifinin ikinci problemi ise ulema çoğunluğunun Ankara'yı ve Milli Mücadele'yi desteklediğini varsaymaktır. İstiklal Harbi'nde ve Cumhuriyet'in kuruluşunda ulemanın da katkısı olduğu fikri Cumhuriyet'in ilk birkaç on yılında dillendirilen, yaygın kabul görmüş bir fikir değildi. 1950'ler ve 1960'larda önce mukaddesatçılar tarafından dolaşıma sokulan "sarıklı mücahitler" iddiasını, 1970'lerden itibaren, yeni bir Türk kimliği inşa etmek niyetiyle ortaya çıkan Türk-İslâm Sentezi ideologları seslendirdiler. Tarık Buğra'nın 1963 yılında yayınlanan romanı *Küçük Ağa* tam da bu amaçla 1983 yılında Yücel Çakmaklı tarafından sekiz bölümlük bir dizi olarak hazırlandı ve 1984'te TRT'de gösterildi. Romanın başkahramanı İstanbullu Hoca'nın padişahçı bir alimken, elinde silah Kuvvacılar safında savaşan Küçük Ağa'ya dönüşmesi, bir arka plan olarak, seküler Cumhuriyet'in Türk-İslâm Sentezi bağlamında dinî bir meşruiyete de büründürülmesini simgeler. Oysa bu varsayımın, Mısıroğlu ve Albayrak'ı Tunçay gibi ciddiye alamayacağımıza göre, herhangi bir bilimsel dayanağı yoktur. 1919'dan 1922'ye kadar ulemanın Milli Mücadele karşısındaki tutumlarını inceleyen kapsamlı bir bilimsel çalışma henüz yapılmamıştır.[43] Kıyaslamak gerekirse, Fransız Devrimi sırasında Katolik din adamlarının il il sayılarını, sınıf kökenlerini, 1790'da meclis tarafından kabul edilen ve tüm Fransız Katolik din adamlarını Roma'ya değil Fransız hükümetine bağlayan *Constitution civile du clergé* karşısındaki tutumlarını, sadakat yemini etmeyen din adamlarının bölgesel ve sınıfsal dağılımını ve benzeri pek çok detayı sayılar, istatistikler, haritalarla bilirken,[44] tarihsel olarak günümüze çok

43 Ali Sarıkoyuncu'nun çalışması, metot ve araştırma kapsamı açılarından tabii ki Albayrak ve Mısıroğlu'nun kitaplarından daha ileri bir aşamayı temsil etse de apolojetik bir tavrı ve son dönem Osmanlı ulemasını mutlaka savunmak isteyen bir yaklaşımı onda da buluyoruz. Ali Sarıkoyuncu, *Milli Mücadelede Din Adamları*, 2 cilt, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2012.

44 Bu konuda örnek bir çalışma için bkz. Claude Langlois, Timothy Tackett, Michel Vovelle, Serge Bonin ve Madeleine Bonin (der.), *Atlas de la Révolution*

daha yakın bir dönemde yaşanmış 1919-1922 Milli Mücadele dönemi içinse ancak anekdot bilgisiyle yetiniyoruz. Ankara Hükümeti'ne –kimi durumlarda canı pahasına– destek vermiş alimler, müftüler, müderrisler bulunduğu bir vakıadır. Fakat, bu gruptaki din adamlarının çoğunlukta olduğu iddiası ispat edilmiş değildir.

Hatta, eğer bir siyasi aktör grubu olarak ulemayı Milli Mücadele'de aktif rol oynamış diğer siyasi aktör grupları olan sivil bürokratlar ve subaylar ile kıyaslayacak olursak, aralarındaki farklar daha da göze batacaktır. Hemen belirtmek gerekir ki Ankara Hükümeti ile ilişkiler konusunda aynı düzeyde detaylı çalışmalar bu meslek grupları için de henüz yapılmamıştır. Fakat bürokratlar ve subaylar arasında hiyerarşik olarak en üst düzeyde bile İstanbul Hükümeti'nden kopmalar ve Ankara Hükümeti'ne katılmalar yaşanırken, Osmanlı Genelkurmay Başkanı Fevzi (Çakmak) Paşa İstanbul'u gizlice terk edip Ankara'dan görev istemişken, Hilafet Ordusu olarak da bilinen Kuva-yı İnzibatiye'ye kumanda edecek komutan bulunamazken, İstanbul'da İngilizlerin basıp kapattırdığı son Osmanlı meclisinin 158 vekilinden 100'e yakını Ankara'da toplanan meclise katılmışken, Bab-ı Meşihat'in ve İstanbul'daki diğer büyük ulemanın son âna kadar sultana ve hükümetine sadık kalması, Ankara aleyhine fetva üzerine fetva vermesi üzerinde düşünülmesi gereken önemli bir veridir.[45] Öyle görünüyor ki bir siyasi aktör grubu olarak ulemanın kaderini belirleyen dönüm noktası, imparatorluğun son 10 yılına damgasını vuran İtilafçı-İttihatçı kavgasında kuvvetle İtilafçıların yanında saf tutan alimler Mus-

---

française, 9. cilt, *Religion*, EHESS, Paris, 1996.

45 İstanbul dışındaki ulema ise İstanbul ve Ankara taraftarları olarak ikiye bölünmüştü. Ankara yanlısı ulemanın çoğunluk itibariyle ya Denizli müftüsü Ahmet Hulusi Efendi gibi İttihatçı olduğunu ya da Ankara müftüsü Rıfat (Börekçi) Efendi gibi İttihatçılarla iyi anlaşmış, İttihatçılar tarafından atanmış, terfi ettirilmiş olduklarını bir hipotez olarak not etmek isterim. Mütareke ve Milli Mücadele döneminde Osmanlı ulemasını odağa alacak bir akademik çalışmada prosopografi yönteminin izlenmesi ve alimler ile İttihatçılar arasındaki ilişkinin araştırılması çok yararlı olur ve bu hipotez sınanabilir. "İttihatçı ulema" kavramı için bkz. Amit Bein, *Ottoman Ulema, Turkish Republic: Agents of Change and Guardians of Tradition*, Stanford Üniversitesi Yayınları, Stanford, 2011.

tafa Sabri Efendi ve Dürrizade Abdullah Efendi'nin 1919-1922 arasında şeyhülislâmlığa getirilmeleri olmuştur.

Bir karşıolgusal ihtimal olarak bu iki alimden birinin, hatta ikisinin, tıpkı Fevzi (Çakmak) Paşa gibi İstanbul'dan gizlice ayrılıp bir gün Ankara'ya çıkageldiklerini düşünelim. Böyle bir durumda Mustafa Kemal'in tepkisi, ulemayla çalışmayı, iş birliği yapmayı reddetmek şöyle dursun, bilakis bu olağanüstü fırsattan Ankara lehine yararlanmak yönünde gelişirdi. Milli Mücadele'ye ulema kanadından, hem de en üst düzeyde gelecek böyle bir katkının, zafer sonrası Cumhuriyet Türkiye'sinin kuruluşuna da, bence, yansımaları olurdu. O vakit ulemanın bazı üyeleri Kemalist siyasi seçkinler grubunun bir üyesi olarak, Cumhuriyet'in tasarlandığı karar alma mekanizmalarına girebilir, Türk laikliği –çok değil ama biraz– farklı bir kurumsal şekle bürünebilirdi. O gün itibariyle yaklaşık 100 yıldır mevzi ve siyasi etkisini kaybeden, kamu yönetimi, yargı ve eğitim alanlarını adım adım Batı usulü eğitim veren kurumların mezunlarıyla paylaşmak ve onlara terk etmek zorunda kalan Osmanlı ulemasının, Cumhuriyet'e giden yolda son trajedisi[46] de budur: Kendi Şeyh Şamil'ini, Senusi şeyhlerini, Ömer Muhtar'ını çıkaramamış olmak. Örnek verdiğim üç alimin de kendi dinî/milli direniş hareketlerine –destek verdiklerine değil– önderlik yaptıklarına dikkat çekmek isterim. Biz, Türkiye kontekstinde yetişenler sosyal hareketlere sivil bürokratlar ve subayların öncülük etmesini kendi tarihimize bakarak oldukça kanıksadık ve aksini düşünemiyoruz. Oysa diğer Müslüman kontekstlerde, bu örneklerde olduğu gibi, Kuzey Afrika'da, Mısır ve Sudan'da, Kafkasya'da, öncülük, liderlik rolünü pekâlâ ulema da üstlenebilmişti. Osmanlı uleması ile diğer

46 Ulemanın 20. yüzyıl başında Osmanlı toplumunun siyasi ve sosyal gelişmelerinden ne kadar koptuğunun bir örneğini İskilipli Atıf Hoca'da buluruz. Hocanın, önüne çıkartıldığı Ankara İstiklal Mahkemesi'nde adalet bulmadığı ve aslında İstiklal Harbi sırasında Ankara Hükümeti'ne karşı çıktığı için, ama *Frenk Mukallitliği ve Şapka* başlıklı eseri bahane edilerek yargılanıp asıldığı apaçıktır. Bununla birlikte, kendisiyle birlikte bütün bir ulemanın asırlardır verili kabul ettiği anlam dünyası yerle bir olurken, hilafet, saltanat, şeyhülislâmlık, medreseler ortadan kalkar, Cumhuriyet kurulur, devletin meşruiyet kaynağı değişirken, Atıf Hoca'nın, üzerine kitap yazmak için bula bula şapkayı seçmesi, bu dönemin ulema miyopisinin trajik bir örneğidir.

örnekleri karşılaştıracak bir tarihsel sosyoloji çalışması bize çok kıymetli, yeni bir akademik perspektif sunabilir.

Milliyetçilik

Modernleşme ve laiklik temalarına kıyasla, milliyetçilik konusu, daha doğrusu, erken Cumhuriyet dönemi milliyetçilik politikalarının eleştirisi *Tek-Parti*'de geri plandadır ve az yer kaplar. Kitabında Tunçay'ın Kemalist milliyetçiliğe değindiği bölümler oldukça sınırlıdır. 1924'ten sonra yepyeni bir bakış açısıyla baştan tasarlanan eğitim sisteminin, nasıl Cumhuriyet kimliğinin propagandasını yaptığını anlattığı bölüm bunlardan biridir.[47] Gene, araştırması ve değerlendirmesi biraz yarım kalmış haliyle, Türk Ocakları'nın kapatılmasını ve Türk Tarih "Görüşü"nü incelediği bölüm de diğeridir.[48] Milliyetçilik bahsini bu kadar az açmasına rağmen, Tunçay'ın *Tek-Parti*'deki tek bir cümlesini, Türk milliyetçiliğinin ırkçılıkla ilişkisi tartışmasının işaret fişeği olarak görmek mümkündür: "Geleneksel dinsel eğitimin yerine, laik bir ulusal eğitim yaratılmaya çalışılmış," diye başlayan Tunçay, "fakat Türk ulusçuluğunun, eğitimde önemli bir öğesi ırkçılık olmuştur," eleştirisiyle, bence, büyük bir tartışmanın kapısını aralar.[49] Tek parti dönemi Türk milliyetçiliğinin bir tür ırkçılık olduğu, Tunçay'dan önce de, mesela İsmail Beşikçi tarafından telaffuz edilmişti.[50] Bununla birlikte, belki Beşikçi siyasi aktivizmle özdeşleştirildiği ve akademiden dışlandığı için olsa gerek, Tunçay'ın bu konuda akademi üzerindeki etkisi daha büyük olmuştur diyebiliriz.

---

47 Tunçay, *a.g.e.*, s. 232-241.

48 *A.g.e.*, s. 306-313.

49 *A.g.e.*, s. 240. Bu cümlesinin sonuna koyduğu 110 no'lu dipnotta, ırkçılık teşhisinin, 1961 yılında Chicago Üniversitesi'nde Türk lise müfredatı üzerine doktora tezi yazan Richard E. Maynard'a ait olduğunu vurgular. Bu vurguyu yaparak Tunçay, bu teşhisin sorumluluğunu üstlenmekten kaçınmakta mıdır, yoksa tamamen akademik gerekçelerle, kendisinin bizzat ayrıntılı olarak incelemediği bir konuda yapılmış bir çalışmayı mı hatırlatmaktadır? *Tek-Parti*'ye hâkim olan ton ikinci şıkkı işaret ediyor.

50 İsmail Beşikçi, *Türk Tarih Tezi, Güneş-Dil Teorisi ve Kürt Sorunu*, Yurt Kitap-Yayın, Ankara, 1991 [1978], s. 207-216.

Bir sonraki post-Kemalist kuşağın en gözde konusu haline gelecek olan tek parti döneminde Türk milliyetçiliği problematiğine, kitabında Tunçay'ın niçin bu kadar az yer ayırdığı üzerine düşünmeye değer. Bunun görünürdeki sebebi Tunçay'ın *Tek-Parti*'de çalıştığı zaman aralığını 1931'de sonlandırmasıdır. Türklerin kim, Türklüğün ne olduğu üzerine 1920'lerin sonunda Fuat [Köprülü] ve Yusuf Ziya [Özer] arasında bir tartışma başlamış ve bu tartışmada Mustafa Kemal, Köprülü'ye katılmadığını belli etmiş olsa da, henüz tarih ve dil tezleri oldukça uzaktadır. Mustafa Kemal'in ağırlıklı olarak kültür meseleleriyle uğraşmaya başlaması 1930-1931'den sonradır. Bu ilgisi 1936 sonuna, yani uluslararası siyasetin gündemde tekrar birinci sıraya yükselmesine kadar devam edecektir. Kısaca, belirlemiş olduğu kronolojik sınır Tunçay'ı milliyetçilik konusuna girmekten bir miktar alıkoymuş görünüyor.

Fakat kronolojiden daha önemli bir gerekçe olduğunu da düşünüyorum. Tunçay'ın *Tek-Parti* üzerinde çalıştığı 1970'lerin ikinci yarısında ve kitabı yayınladığı 1981 yılına kadar milliyetçilik çalışmaları 1990'lar ve 2000'lerdeki popülaritesine erişmiş değildi. Bunun için Gellner'ın *Nations and Nationalism*'i, Hobsbawm ve Ranger'ın *The Invention of Tradition*'ı, Anderson'ın da *Imagined Communities*'i yayınladıkları *annus mirabilis*'i, 1983 yılını beklemek gerekir. 1983'ten itibaren milliyetçilik çalışmaları görülmemiş bir ivme kazanacak ve özellikle Türkiye'de sosyal ve beşeri bilimlerde akademik çalışmaların en gözde konusu haline gelecektir. Bu çalışma alanının büyüyen albenisinde, birbirine paralel olarak yürüyen ve birbirinden ayrılması çok zor birkaç süreç etkili oldu. Bunlar sırasıyla, a) 1980'lerden itibaren Türk siyasetini (ve akademisini) etkisi altına alan kimlik siyaseti politikaları, b) Sovyetler'in içine girdiği perestroika ve glastnost ortamında neo-liberallerin dünyaya dalga dalga yaydığı tarihin sonunun geldiği ve liberal düzenin muzaffer olduğu inancı, c) Avrupa Birliği projesinin 1980'ler ve 1990'lardaki başarısı, ve son olarak da, d) küreselleşmenin önü alınamaz, durdurulamaz, progresif ve bu anlamda pozitif bir süreç olarak ulus-devlet sınırlarını ortadan kal-

dırdığı, milliyetçi politikaları anlamsızlaştırdığı varsayımının medyada, iş dünyasında ve gittikçe artan oranlarda Türk akademisinde kabul görmeye başlamasıdır. Bu dört süreç de milliyetçiliğin temellerinden sorgulanmasının yolunu açtı. Yeni dönemde ulus-devlet (ve dolayısıyla milliyetçilik) artık, alt-kimlikleri bastıran, zorla asimile etmeye çalışan, serbest piyasanın ve küreselleşmenin önünde engel oluşturan miadını doldurmuş bir kurumsallaşma biçimi (ve ideoloji) olarak algılanıyordu. Ulus-devleti ve milliyetçiliği doğuran toplumsal ve ekonomik koşulların, küreselleşme ile birer birer ortadan kalkacağı varsayıldığı için ulus-devletin aramızda yaklaşık 200 yıl süren istenmeyen misafirliğinin de yakında sonlanması bekleniyordu. Türkiye'de post-Kemalist paradigma içinden yapılan milliyetçilik çalışmalarını –toplamda sayısı binleri bulan akademik makale ve kitaptan söz ediyoruz– bu beklentilerden biri yahut birkaçı birlikte şekillendirdi.

Post-Kemalistlerin ulus-devletin ve milliyetçiliğin geleceği konusundaki tahminlerinde yanıldıkları daha 1990'larda ortaya çıkmıştı. Eleştirilerinde de sık sık tefrite kaçtıklarını bugün daha iyi görebiliyoruz. Birinci yanlış, Gellner, Hobsbawm ve Anderson gibi kuramcılardan etkilenerek, milletleri, somut gerçekliklere dayanmayan, sıfırdan icat ve inşa edilebilen ve bu nedenle, tarihten aynı kolaylıkla silinecek toplum birimleri sanmaktı. Bu kuramsal uzlaşmayı sorgulayan, yetersiz bulan, milletlerin oluşumunda etnik malzemenin önemini vurgulayan, yani milletlerin daha "sahici" ve dolayısıyla sanıldığından daha uzun ömürlü olduğunu düşünen Anthony Smith[51] yahut en azından bazı milletlerin modern dönemde değil de çok daha erken dönemlerde oluştuklarını iddia eden primordialistler yeterince önemsenmediler.[52] Halbuki, kurguya, hayali cemaatle-

---

51 Ernest Gellner ve öğrencisi Anthony Smith arasında tam da bu konuda yapılan münazara için, bkz. "The Warwick Debates", *The Londra School of Economics and Political Science*, https://www.lse.ac.uk/researchAndExpertise/units/gellner/Warwick.html

52 Bir önceki nesilden Edward Shils, Clifford Geertz, Pierre van der Berghe ve 2000'li yıllarda da Steven Grosby, Adrian Hastings gibi primordialistler gittikçe daha çok ilgi çeker oldular.

re yaslanıyor denerek yavaş yavaş uçup gitmesi beklenen ulus-devlet ile meşrulaştırıcısı milliyetçilik ideolojisi, 1990'larda, dünyanın pek çok köşesinde ve hatta Avrupa'nın ortasında patlak veren etnik çatışmalar, doğan yeni ulus-devletlerle birlikte varlığını ve güncel etkisini bir defa daha hissettirdi. 1990'lardan bu yana önemsizleşmek, anlamsızlaşmak şöyle dursun, uluslararası sistemin temel birimi olarak ulus-devletin rolü iyice pekişti. Liah Greenfeld'in daha 1993'te öngördüğü gibi, ulus-devletin mobilize etme ve sadakat üretme yeteneği henüz aşılabilmiş değildir.[53] Kent-devleti, imparatorluk gibi ulus-devlet öncesi yönetim birimlerinin uzun ömürlerini dikkate alacak olursak, ulus-devletin, küreselleşme, neo-liberalizm, Avrupa Birliği'ne entegrasyon süreçleriyle gerileyeceği kehanetinin aşırı iyimserlik içerdiği hemen belli olur. Çağımızın büyük olayı, neolitik ve endüstri devrimlerinden sonra üçüncüsü diyebileceğimiz iletişim devrimi, insan topluluklarını bir iskambil destesi gibi karıp yeniden şekillendirene kadar, öyle görünüyor ki daha bir süre ulus-devlet modeli ile yaşayacağız.

Bilhassa, sol akademik gelenekten gelen post-Kemalistlerin bir başka önyargısı da milliyetçiliği tarihin dışına çıkarmak ve doğası gereği kötücül bir güç, bir yanlış bilinç olarak görmektir. Bu literatürde milliyetçiliğe sadece vadesi dolmuş bir ideoloji muamelesi yapılmaz, aynı zamanda olumsuz bir değer yargısı bazen açıkça yüklenir, bazen de satır aralarında hissettirilir. Milliyetçilik sık sık şovenizmle, muhafazakârlıkla, etnik milliyetçilikle, etnik milliyetçilik ve her türden ayırımcılık da ırkçılıkla özdeşleştirilir. Yakın tarihte uğruna işlenmiş insanlık suçları yüzünden çok spesifik ve çok net bir şekilde tanımlanması ve mahkûm edilmesi gereken ırkçılık kavramı çekiştirilir, sündürülür ve biri diğerini ima edecek şekilde milliyetçilikle aralarında gizli açık bağlar örülür.[54] İkinci Dünya Savaşı

53 Liah Greenfeld, "Transcending the Nation's Worth", *Daedalus*, sayı 122, 1993, s. 47-62.

54 Bunun en bildik örneğini, post-Kemalist literatürün başlıca metinlerinden biri haline gelen Ahmet Yıldız'ın kitabında buluyoruz; bkz. Ahmet Yıldız, *Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 18-19. Başlangıçta, artık her türlü ayırımcılı-

öncesinde ve savaş yıllarında faşist rejimler altında yaşananlar zaten haklı olarak, milliyetçiliğe karşı tetikte olma içgüdüsünü besledi ve 1930'lar ve 1940'lardan bu yana bu içgüdü büyük ölçüde normalleşti. Normalleştiği ölçüde de milliyetçilik fikrinin nasıl doğduğu, hangi siyasi-toplumsal aktörlere karşı durduğu, milliyetçilerin rakiplerine karşı kazandığı bu mücadeleden ne gibi uzun vadeli toplumsal kazanımlar elde edildiği gölgelendi. Oysa hiç unutmamak gerekir ki milliyetçilik, 18. yüzyılın ikinci yarısında, o günkü siyasi ve toplumsal statükoyu korumak isteyen aktörlere, yani hanedanlara, aristokrasiye ve kiliseye karşı liberal bir muhalefet düşüncesi olarak ortaya çıkmıştı. Egemenliğin tanrı ve monarktan alınıp millete devredilmesi, milleti oluşturan bireylerin birbirlerine eşit olduklarının farz edilmesi, seçme ve seçilme hakkının adım adım genişletilmesi, kadın haklarının savunulabilmesi, kısacası yasal ve siyasi eşitlik kavramlarının muhafazakâr aktörlere karşı meşrulaştırılabilmesi büyük ölçüde milliyetçilik sayesinde mümkün olmuştu. İngiltere'de, Fransa'da, Almanca konuşulan topraklarda, İtalya yarımadasında 19. yüzyılın ortalarına, hatta yer yer 1880'lere kadar milliyetçilik, liberal düşüncenin de taşıyıcısı, ayrılmaz bir parçasıydı. Milliyetçiliğin liberal, özgürlükçü, eşitliği genişletmek isteyen bloktan kopup muhafazakârlaşması ise ancak 19. yüzyıl sonlarında başlayıp İkinci Dünya Savaşı'na kadar giden 50 yıllık bir süreç içinde adım adım gerçekleşti. İşçi hareketinin yükselişi ve sosyalizm gibi ulus-devleti sorgulayan, sınır aşan hareketler karşısında milliyetçi entelijansiya, eski rakipleri olan monarşistler, aristokratlar, muhafazakârlar, toprak sahipleri, ordu ve kilise ile, her ülke için değişen zaman dilimlerinde ve farklı kompozisyonlarla, yeni ittifaklar kurdular. Milliyetçiliğin siyasi vurgusu milleti oluşturan bireylerin eşitliği ve kendi kendilerini yönetme hakkı olmaktan çıkıp, savunmacı, korumacı, Avrupa içi çatışmalarda biriken *ressentiment/*

ğa ırkçılık adı verilmesinden şikâyetçi olan Yıldız, "Kemalist ulusçuluk" anlayışını ırkçı değil, "etnisist" olarak vasıflandırıyor. Fakat ardından, "ırkî" terimini üreterek bu yeni terimin Kemalizmin asli özelliği olduğunu vurguluyor ve, açıkçası, "ırk" kelimesini bir şekilde metinde geçirmek istediği izlenimini uyandırıyor.

hınca dayalı içgüdüler kuvvetlendikçe, milliyetçilik, merkez sağdan uç sağa doğru savruldu.

Dolayısıyla, milliyetçiliğin sivil ve etnik ayırt etmeksizin her türüne ve her dönem için olumsuz bakılması bizi iki temel problemle baş başa bırakıyor. Bunlardan birincisi, Türk milliyetçiliğinin muhasebesini yaparken yalnızca eksilere, yanlışlara odaklanmak ve uzun vadeli pozitif trendlere gözümüzü kapatmaktır. Türkiye'nin bir cumhuriyet olarak kurulmasını, içinde büyük ayırımcılıkları (bugüne kadar ve hatta artarak) barındırmakla birlikte eşit vatandaşlık ilkesinin benimsenmesini, gene cam tavanlar ve herkesi geçirmeyen süzgeçler olmasına rağmen yasal ve siyasi eşitliğin kabulünü, laiklik prensibinin hayata geçirilmesini hep, 20. yüzyıl başındaki Türk milliyetçiliğinin o dönem için progresif diyebileceğimiz kimi prensipleri meşrulaştırmıştı. İçine doğdukları son dönem Osmanlı sosyo-politik ortamı ve almış oldukları eğitim gereği kendilerini halk yığınlarından üstün gören, hükmetmeye, emir vermeye alışmış asker ve sivil bürokratlara –ki Cumhuriyet'in kurucu seçkinleri ağırlıkla onların arasından çıkmıştır– eşitlik fikri ancak ve ancak millet olmanın bir gereği olarak kabul ettirilebilmiştir.[55] Milliyetçi ideolojinin söz konusu dönemde oynadığı hayati rolü teslim etmek gerekiyor. İkinci olarak ise anakronizme değinmek istiyorum. Tek parti dönemini eleştirerek bugünü düzeltmek, (1980'lerden başlayarak) bugünü eleştirebilmek için tek parti dönemindeki öncülleri ortaya çıkarmak, yani tarihçiliğe açıkça faydacı bir tutumla yaklaşmak, post-Kemalist paradigmanın ayırt edici özelliklerinden biridir. Gerek Kemalist gerekse post-Kemalist tarihçilerin, sosyal ve beşeri bilimcilerin, bugünün siyasi problemlerinin çözümü için tek-parti dönemini bir savaş alanına çevirmesi, hiç şüphesiz, her iki tarafı da anakronizm tehlikesine karşı duyarsızlaştırdı. Eğer bugünün problemlerinin çözümünde bir fayda umuluyorsa, bugü-

55 Bunun hiç de kolay bir süreç olmadığını arşivlerde, basında, sözlü ve yazılı tanıklıklarda rastladığımız pek çok örnekten biliyoruz. Nitekim, kısaca idarenin vatandaşa tahakkümü olarak özetleyebileceğimiz bu gibi örnekler, post-Kemalist literatürün en çok dikkat çektiği konu olagelmiştir.

nün değerleriyle geçmişe bakıp, o değerlerden haberi bile olamayacak kişileri, kurumları, hareketleri, partileri, hem de uluslararası sistemdeki benzerleriyle doyurucu bir karşılaştırma da yapmadan, övmek ya da eleştirmek hoş görülür hale geldi. Bunun en çarpıcı örneklerinden birini post-Kemalistlerin milliyetçiliğe bakışında görebiliriz.

Bu satırları okuyanların büyük çoğunluğunun hayatı yahut en azından akademik hayatı dünyada ve Türkiye'de kimlik siyasetinin yükseldiği dönem ile örtüşür. Türkiye'nin örnek aldığı liberal Batı demokrasilerinde, farklı olana müdahale etmeyen, tam tersine farklı olanı koruyan, ona haklar tanıyan, hatta bazen pozitif ayrımcılık yaparak destekleyen yeni bir kamu yönetimi anlayışı en azından son kırk yıldır yerleşmiş görünüyor. Uzun zamandır, farklı olmanın kabul gördüğü ve güzel kabul edildiği bir dünyada yaşıyoruz. Eski dünyayı çoğumuz hiç görmedi, görenlerse unuttu. Oysa yakın tarihte, Batı toplumlarında dahi bir insanın ortalama ömrü kadar geriye gidecek olsak bireyin toplumla ve devletle ilişkisinde bambaşka bir modelle karşılaşırdık. 19. yüzyıl başlarından 1950'lere, yer yer 1960'lara kadar, "iyi, modern" kamu yönetiminin başlıca hedefi, toplumda *ancien régime*'den devralınan, ırk, etnik aidiyet ve renge, dine, toplumsal cinsiyete, bölgelere dayalı toplumsal topaklaşmaları vatandaşlık ve ulus kimliğinde eritmek, farklılıkları törpülemekti. Modern devletin nasıl kendi vatandaşlarının üzerinden silindirle geçip tesviye ettiğini Eugene Weber, Fransa'da Üçüncü Cumhuriyet dönemini tasvir ettiği kitabında uzun uzun anlatır.[56] 1870-71'de Prusya karşısında uğranan büyük yenilgiyi, Üçüncü Cumhuriyet seçkinleri, askerî birtakım sebeplerin yanı sıra, Fransız ulus bilincinin ülkenin her köşesine yayılmamış, nüfusun çoğunluğunu oluşturan köylülerin uluslaştırılamamış, bu yüzden de Fransa'nın topyekûn bir savaş verememiş olmasına bağlamışlardı. 1870'ten 1914'e kadar devlet adamları, bürokratlar, subaylar ve öğretmenler eliyle yürütülen planlı endüstrileşme, ulaştırma, askere alma, okullaşma ve

---

56 Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914*, Stanford Üniversitesi Yayınları, Stanford, 1976.

müfredat politikaları, 1914 Fransa'sını 1870 öncesiyle kıyaslanamayacak kadar değiştirdi. Fransız ulus bilinci, ulusal bir piyasa ve bunlara paralel olarak ortak, yekpare bir Fransız kültürü inşa edildi. Sadece Fransa'nın değil, mesela, bugün liberal demokrasinin örnekleri olarak gösterebileceğimiz ABD'nin, Kanada'nın, Avustralya ve Yeni Zelanda'nın da yerli azınlık grupları üzerinde –bugünkü hükümetlerinin özür dilemek zorunda kaldıkları– izolasyon ve asimilasyon politikaları uyguladıklarını ve bu politikaların da aynı kamu yönetimi paradigması içinde şekillendiğini biliyoruz.

Osmanlı-Türkiye tarihi çerçevesinde ise Müslüman etnik grupları asimile etmeye ve tek-kültürlüleştirmeye, gayrimüslimleri ise izole etmeye, göç ettirmeye dayanan bu kamu yönetimi paradigması, II. Abdülhamid döneminden itibaren kısmen,[57] İttihatçılar ve tek parti döneminde ise olabildiğince benimsendi. Türk modernleşmesinin Fransa'dan ne kadar etkilendiğini, Üçüncü Cumhuriyet'in ve Fransız Radikal Parti'nin Mustafa Kemal'e ve Kemalistlere örnek olduğunu bu noktada hatırlayalım. Ancak, vurgulamak isterim ki asimilasyon, kültür değiştirme, ayrımcılık, istenmeyen azınlıkların izolasyonu ve göçe zorlanması gibi politikaların kaynağı olarak Avrupa'yı işaret etmek, tek parti dönemindeki kamu yönetimi anlayışının o dönem için Avrupa'dan ve diğer Batı demokrasilerinden çok da farklı olmadığının altını çizmek, kesinlikle, bu politikaları savunmak yahut tek parti döneminde Türk milliyetçiliğinin harikulade bir ideoloji olduğunu söylemek anlamına gelmez. Bilakis, post-Kemalistlerin Kemalizm ve tek parti dönemi eleştirisinde en haklı olduklarını düşündüğüm, post-post-Kemalist döneme de devrolacağına inandığım nokta budur. Post-Kemalistlerin bugünün değer yargılarıyla geçmişi yargılamasına, anakronizme düşmelerine karşı çıkmak, tek parti döneminin tüm politikalarını savunmayı, özellikle bu neviden asimi-

---

57 Selim Deringil'in çalışmaları, Tanzimat sonrasında ve II. Abdülhamid döneminde Osmanlı idarecilerinin bu kamu yönetimi anlayışının farkında olduklarını ama tam olarak uygulayabilmenin altyapısından yoksun olduklarını gösteriyor. Bu nedenle Osmanlı toprakları, modernleşen Avrupa'nın tersine, hâlâ bir *ancien régime* manzarası sunuyordu.

lasyon/izolasyon uygulamalarını aklamayı, tevil etmeyi gerektirmez. Tek parti dönemi seçkinlerinin kimlik ve ulusal aidiyet meselesini güvenlikleştirdikleri açıktır. Bireylerin farklı kimliklere sahip çıkmasını, çok-kültürlülüğü, tıpkı Osmanlı'nın son yüzyıllarında olduğu gibi, Cumhuriyet'i de adım adım bölünmeye götürecek tehlikeli bir tutum olarak görüyorlardı. O çağın yönetici seçkinlerinin başka türlü düşünmesi de zaten beklenemez. Türkiye örneğinin özelliği, asimilasyon ve ayrımcılık politikalarının, bu politikalar Türkiye'nin örnek aldığı Batı demokrasilerinde terk edildikten sonra da uygulanmaya devam edilmesidir. Terk etmek ifadesi açıklamakta yetersiz kalıyor; Batı demokrasileri 1950'lerden itibaren katılımı ve yerel demokrasiyi ön plana çıkaran, farklı olanı koruyan gözeten yeni bir kamu yönetimi anlayışına geçtiler; geçmişteki politikaların yarattığı sonuçları onaracak, kısmen *status quo ante*'ye dönmeyi hedefleyen pozitif ayrımcılık adımları atıldı. Bununla yetinilmeyip bazı ülkelerde ayrımcılığa uğrayan vatandaşlardan geçmişe dönük özür dilendi. Türkiye'de ise kimliği güvenlikleştirme politikaları tek parti dönemi ile sonlanmadı, çok partili dönemde artarak devam etti ve günümüze kadar geldi.

Tek parti dönemini nasıl çalışmalıyız: İlk Hedefler Beyannamesi

Mete Tunçay'ın bundan tam 40 yıl önce *Tek-Parti* ile açtığı çığırın artık bugün doyum noktasına geldiğini ve Cumhuriyet tarihçiliğinin bir paradigması olarak post-Kemalizmin açıklayıcılık vasfını kaybettiğini iddia ettim. Elbette, post-Kemalist paradigma tarihçiliğimizin bir dönemini temsil ettiği ve önemli eserler verilmesine vesile olduğu için ortadan kalkacak yahut kimi ulusalcı aydınların yaptığı gibi şeytanlaştırılacak değildir. Muhtemelen, modernleşme, laiklik, vesayet gibi konuları gelecekte çalışacak araştırmacılar post-Kemalist yaklaşımı terk edecekler, fakat, mesela, milliyetçilik ve kimlik konularında post-Kemalizmin bundan sonra da akademide var kalacağına inanıyorum. Post-Kemalist paradigma içinden, metodolojiye uygun

yapılmış, araştırmaya dayanan, olabildiğince nesnel çalışmalar sosyal ve beşeri bilimlerimizin bir katmanı olarak yaşamaya, kullanılmaya, referans gösterilmeye devam edecek. Fakat artık bu katmanın üzerine yeni bir katmanı inşa etmeye başlamamız gerektiği de açıktır. Çünkü post-Kemalizm, tek parti ve daha da geniş düşünecek olursak erken Cumhuriyet dönemleri üzerine yeni ve verimli sorular üretememekte, bugüne kadar sorulmuş sorular ve verilmiş paradigmatik cevaplar ise artık yetersiz, eskimiş kalmaktadır. Tunçay örneğinde bunu gösterebilmiş olmayı umuyorum.

Post-post-Kemalist aşamaya geçtiğimizde, 19. ve 20. yüzyılları çalışan herkes için başlangıç noktası yeni bir dönemselleştirme üzerine düşünmek olsa gerek. Osmanlı tarihçilerinin işine karışmak istemem, eğer onlar Osmanlı'nın son yüzyılını Tanzimat-II. Abdülhamid-İttihatçılar-işgal dönemleri olarak bölmekten mutlu iseler öylece kalabilir. Fakat Cumhuriyet tarihini dönemlere ayırırken, 1980'lerden bu yana gittikçe yerleşen ve bu anlamda "normalleşen" kronoloji, yani erken Cumhuriyet-çok partili dönem şablonu, barındırdığı sorunlar nedeniyle yeniden düşünülmeli ve gözden geçirilmelidir. Kesintisiz akan zamanı parçalara bölen ve her birine bir ad takan her teşebbüsün arkasında tabii ki bir dünya görüşü vardır. 1960'lardan 1980'lerin başına kadar Türk siyaset bilimi camiasında yaygın olarak kullanılan Birinci-İkinci-Üçüncü Cumhuriyet dönemselleştirmesinin terk edilip, yerine erken Cumhuriyet-çok partili dönem kıyaslamasının benimsenmesinde post-Kemalist paradigmanın hatırı sayılır bir rolü oldu. Post-Kemalistler erken Cumhuriyet'i vesayetle, jakobenlikle, zorla dönüştürmecilik ve antidemokratik olmakla özdeşleştirdiler, bu nedenle de karşısına serbest ve adil seçimlerin yapılabildiği, dolayısıyla "demokratik" bir dönem olarak 1950 sonrasını koydular. Bu tercih, 1950 yılını yakın tarihimizin miladı olarak konumlandırır. Peki öyle midir? 1950'de önemli bir eşik atlanmıştır atlanmasına, fakat siyasi, askerî ve sivil bürokratik kadroların, kurumların, anayasal çerçevenin ve, en önemlisi, siyasi kültürün aynen devam ettiği 1950'leri, hemen öncesinden ayırmak

bu kadar kolay mıdır? Sadece bu nedenle bile, "çok partili dönem" kavramı üzerine düşünmeye değer.

Her şeyden önce, post-Kemalist literatürle birlikte yaygınlaşan ve galiba İngilizceden tercüme edilmiş "erken Cumhuriyet" terimini koruyup korumayacağımıza karar vermek gerekiyor. Eğer bu terim, tarihçiliğimizde kalacak ve kullanılacaksa, erken Cumhuriyet'in kronolojik sınırları üzerine düşünmek de gerekecek. Erken Cumhuriyet tam olarak ne zaman başlar ve biter? Başlangıcı için ilk akla gelen, en doğal tarih, Cumhuriyet'in ilan edildiği 1923'tür. Bunun yerine belki, meclisin açıldığı 1920 yılı da önerilebilir. Hatta, daha da radikal bir tutum benimsenerek, yakın tarihimizdeki asıl büyük dönüşümün II. Meşrutiyet'te yaşandığı iddia edilip, başlangıç 1908'e kadar çekilebilir. Benzer bir yaklaşım erken Cumhuriyet'in ne zaman son bulduğu meselesi için de şarttır. Erken Cumhuriyet parantezinin Atatürk'ün 1938'de ölümüyle kapandığını söyleyebilir miyiz? Eğer çok partili hayata geçişle sonlandığı argümanı kabul edilecekse, bu tarih nedir? CHP dışında yeni bir partinin kurulmasına ilk defa izin verilen 1945 mi? Demokrat Parti'nin kurulduğu ve ilk çok partili seçimin yapıldığı 1946 mı? Yoksa iktidarın ilk defa serbest ve adil bir seçimle el değiştirdiği 1950 mi? Peki, bu tarihlerin hiçbirinin gerçek bir dönüm noktası olmadığı, çok partili hayata geçilmekle birlikte 1924 Anayasası'nın yürürlükte kaldığı ve dolayısıyla erken Cumhuriyet'in asıl 1960'ta darbe ile sonlandığı iddia edilemez mi? Dönemselleştirme soruları yakın tarihimizi nasıl algıladığımızı ve nasıl çalışacağımızı belirleyeceği için öncelikli meselemiz bu olmalıdır.

Dikkat çekmek istediğim ikinci nokta, tek parti dönemi çalışmalarında post-Kemalistlerin ideoloji faktörünü çok ön plana çıkarmaları ve 1923'ten 1950'ye, hatta 2000'lere kadar, tüm sosyal, iktisadi ve kültürel politikaları tek bir ideolojinin, tektipleştirilmiş bir Kemalizmin belirlediğine inanmalarıdır. Oysa tek parti dönemi için elimizde, siyasi seçkinler politikaları belirler ve uygularken hangi faktörlerden daha çok etkilendiklerini gösteren, ideoloji faktörünü diğer olası faktörlerden ayrış-

tırmamızı ve göreli etkisini ölçmemizi sağlayacak bir data bulunmamaktadır. Aynı durum, 1950 sonrası için de geçerlidir. Açıkçası, her politikanın ardında ideoloji ve bilhassa Kemalizm aramak metotlu çalışmalara dayanmayan bir tercihtir. Akademik nesnellik değil, post-Kemalist ön yargılarla şekillenen bu tercih, hem tek bir faktörün, ideolojinin karar alma süreçlerindeki rolünü olduğundan büyük göstermekte hem de tek parti dönemini bütünlüklü bir şekilde, ideoloji dışındaki faktörleri de kapsayacak şekilde değerlendirmemizi engellemektedir. İdeoloji faktörünü ve Kemalizmi büsbütün yok saymadan, tek parti döneminin en ihmal edilmiş yapısal faktörlerini, mesela siyasi ekonomiyi, demografiyi, bürokrasiyi, asker-sivil ilişkilerini, kent ve kır ilişkisini, uluslararası sistemi de göz önünde bulundurarak yakın tarihimizi daha büyük bir tuval üzerinde çalışmak elbette mümkündür ve tercih edilmelidir. Modern Türkiye tarihçiliğinin bu gibi ihmal edilmiş büyük meseleleri dururken, post-Kemalistler ısrarla ideoloji ve kimlik merkezli çalışmalar yaptıkları için, küçük bir dilimden büyük sonuçlar çıkardılar. Artık bu ihmal edilmiş faktörlere geri dönmenin zamanı geldi.

Son olarak, akademik disiplinlerin ve her birinin alt çalışma alanları arasına ördüğümüz duvarları yıkarsak geçmişi daha iyi anlayabileceğimize inanıyorum. Halihazırda, Türkiye üniversitelerindeki tarih bölümleri ağırlıklı olarak Osmanlı tarihi çalışıyorlar. Onlar için tarih 20. yüzyıl başlarında bitiyor ve 20. yüzyılın kalanı tarihçiliğin alanına girmez diye özetlenebilecek bir önyargı tarihçiliğimize bugün için hâkimdir. Bu nedenle de kabaca 1919-1945 arası dönem, kendi başlarına ayrı bir lonca gibi hareket eden inkılap tarihçilerine halihazırda terk edilmiş durumdadır. Sosyal bilimcilerin durumu ise daha karmaşık. Siyaset bilimciler ve sosyologlardan nitel (kalitatif) veri toplama yöntemlerini kullananlar genellikle güncel olana odaklanıyor, 1990'lardan geriye, hatta 2000 öncesine bakmayı tercih etmiyorlar. Bunun sebepleri üzerine uzun uzun düşünmeye değer. Nicel (kantitatif) yöntemlerle çalışanlar ise hem 20. yüzyılın çoğu için arşivlerimizin kapalı olması hem de Türkiye'de

–bu yöntemle çalışanlar için başlıca veri kaynağı olan– düzenli kamuoyu araştırmalarının ancak 1990'larda başlaması gibi gerekçelerle gene güncel olanla ilgileniyorlar. Ayrıca, sosyal bilimciler arasında tek parti dönemi çalışmayı seçenlerin de çoğu, yukarıda özetlediğim nedenlerle, geçmişle yalnızca bugünü anlamak için ilgilenip bağa destursuz giriyorlar, işlerine yarayan malzemeyi devşirip aradıkları örgüyü/paterni hemen buluveriyorlar. Bu üç grubun, tarihçilerin, inkılap tarihçilerinin ve sosyal bilimcilerin terminolojileri, yöntemleri, hatta akademik konferansları, dergi ve yayınevleri bile ayrışmış olduğu için, birbirlerine değmeden, birbirlerini eleştirip biri diğerinden bir şey öğrenmeden kendi dünyalarında yalnızca grup içinde okunan bilgi üretiyorlar. Halbuki bu üç grubun üyelerinin nadiren bir araya geldikleri ortamlarda, mesela tez izleme komitelerinde verimli bir tozlaşma, karşılıklı öğrenme imkânlarının doğduğuna bazılarımız şahit olmuş olabilir. Ben oldum. Bu gruplar tezlerde, projelerde, dergilerin yayın kurullarında, ortak yayınlarda daha sık bir araya gelebildiğinde, bütünlüklü, metotlu ve yoğun içerikli, "thick description"a dayanan yeni araştırmalar okuyabileceğiz.

KAYNAKÇA

Adas, Michael, "Contested Hegemony: The Great War and the Afro-Asian Assault on the Civilizing Mission Ideology", *Journal of World History*, cilt 15, 2004, s. 31-64.

Aksakal, Mustafa, "Not 'by those old books of international law, but only by war': Ottoman Intellectuals on the Eve of the Great War", *Diplomacy and Statecraft*, cilt 15, 2004, s. 507-544.

Atilhan, Cevat Rıfat, *İstiklal Harbi'nde Sarıklı Kahramanlar*, Yaylacık Matbaası, İstanbul, 1967.

Aytürk, İlker, "Bir Defa Daha Post-post-Kemalizm: Eleştiriler, Cevaplar, Düşünceler", *Birikim*, sayı 374-375, Haziran-Temmuz 2020, s. 101-119.

Bein, Amit, *Ottoman Ulema, Turkish Republic: Agents of Change and Guardians of Tradition*, Stanford Üniversitesi Yayınları, Stanford, 2011.

Berkes, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey*, Routledge, New York, 1998 [1964].

Beşikçi, İsmail, *Türk Tarih Tezi, Güneş-Dil Teorisi ve Kürt Sorunu*, Yurt Kitap-Yayın, Ankara, 1991 [1978].

Bilgin, Pınar, "The Securityness of Secularism? The Case of Turkey", *Security Dialogue*, cilt 39, 2008, s. 593-614.

Buzan, Barry; Wæver, Ole ve de Wilde, Jaap, *Security: A New Framework for Analysis*, Lynne Rieder, Boulder, 1997.

Ferguson, Niall, *Civilization: The West and the Rest*, Penguin, New York, 2011.

Greenfeld, Liah, *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Harvard Üniversitesi Yayınları, Cambridge, 1992.

—, "Transcending the Nation's Worth", *Daedalus*, cilt 122, 1993, s. 47-62.

Hobson, John H., *The Eastern Origins of Western Civilization*, Cambridge Üniversitesi Yayınları, Cambridge, 2004.

Jones, Eric, *The European Miracle*, Cambridge Üniversitesi Yayınları, Cambridge, 1981.

"Kadir Mısıroğlu: Keşke Yunan Galip Gelseydi", *Youtube*, www.youtube.com/watch?v=v0TSyJ8_8LA, 10 Ocak 2017.

Kennedy, Paul, *The Rise and Fall of the Great Powers*, Random House, New York, 1987.

Kırmızı, Abdülhamid, "19. Yüzyılı Laiksizleştirmek: Osmanlı-Türk Laikleşme Anlatısının Sorunları", *Cogito*, sayı 94, 2019, s. 91-109.

Kuran, Timur, *The Long Divergence*, Princeton Üniversitesi Yayınları, Princeton, 2012.

Landes, David S., *The Wealth and Poverty of Nations*, W.W. Norton, New York, 1998.

Langlois, Claude; Tackett, Timothy; Vovelle, Michelle; Bonin, Serge ve Bonin, Madeleine (der.), *Atlas de la Révolution française*, 9. cilt, *Religion*, EHESS, Paris, 1996.

Mardin, Şerif, "Super Westernization in Urban Life in the Ottoman Empire in the Last Quarter of the Nineteenth Century", *Turkey: Geographic and Social Perspectives*, Brill, Leiden, 1974, s. 403-446.

Mısıroğlu, Kadir, *Kurtuluş Savaşı'nda Sarıklı Mücahitler*, Sebil Yayınevi, İstanbul, 1967.

Mokyr, Joel, *Culture of Growth*, Princeton Üniversitesi Yayınları, Princeton, 2016.

Morris, Ian, *Why the West Rules - For Now*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 2010.

Nesillerin Mirası: Dünden Yarına Konuşmalar, Yazar Yayınları, Ankara, 2014.

Pomeranz, Kenneth, *The Great Divergence*, Princeton Üniversitesi Yayınları, Princeton, 2000.

Rosenthal, Jean-Laurent ve Roy Bin Wong, *Before and Beyond Divergence*, Harvard Üniversitesi Yayınları, Cambridge, 2011.

Sarıkoyuncu, Ali, *Milli Mücadelede Din Adamları*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2012.

"The Warwick Debates", www.lse.ac.uk/researchAndExpertise/units/gellner/Warwick.html

Toprak, Zafer, "*Tek Parti Yönetiminin Kurulması*'nın Yayımlanış Öyküsü", *Toplumsal Tarih*, sayı 271, Temmuz 2016, s. 40-42.

Tunçay, Mete, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Ankara, 1999.

Turan, Ömer, "Yeni Bir Paradigmayı Beklemek ya da Tarihsel Sosyolojinin İmtihanı", *Birikim*, sayı 366, Ekim 2019, s. 67-80.

Weber, Eugen, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914*, Stanford Üniversitesi Yayınları, Stanford, 1976.

Yıldız, Ahmet, *Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Zarakol, Ayşe, *After Defeat: How the East Learned to Live with the West*, Cambridge Üniversitesi Yayınları, Cambridge, 2011.

Zürcher, Erik Jan, "How Europeans Adopted Anatolia and Created Turkey", *European Review*, cilt 13, 2005, s. 379-394.

Temalar

Liberaller, Liberal Söylem ve Liberal Siyasi Yaklaşım

SENCER AYATA

Kimi kaynaklarda "özgürlükçü sol" ya da "sosyal liberal", muarızları tarafından ise "İkinci Cumhuriyetçi", "yetmez ama evetçi" olarak adlandırılan bir düşünce akımı, entelektüel bakış ve siyasi yaklaşım, yakın geçmişe dönük tartışmaların bir defa daha ilgi odağı haline geldi. "Post-Kemalizm" adı altında bir akademik araştırma ve inceleme konusu olarak ele alınmaya başlandı.[1] Bu çalışmada, söz konusu akımı savunanlardan, başkalarının onları adlandırmalarıyla değil, sosyal antropolojide benimsenen anlayışa uygun olarak, kendilerini en sık tanımladıkları biçimde "liberal" olarak söz edilecektir.

En genel ifadeyle liberalizm ya da "klasik liberalizmin" temel siyasi amacı bireyin özgürlüğüdür. Liberalizmin en çok vurgulanan ilkeleri arasında düşünce ve ifade özgürlüğü, iktidar gücünün kuvvetler ayrılığı vasıtasıyla sınırlandırılması, girişimcilik, serbest piyasa ekonomisi yer almaktadır. Liberalizm farklı zamanlarda ve yerlerde farklı özellikler göstermiştir. Liberal siyasi ideolojinin, klasik liberalizm dışında ulusal liberalizm, sosyal liberalizm, muhafazakâr liberalizm, kültürel liberalizm ve son dönemde sıkça söz edildiği gibi neo-liberalizm gibi fark-

1 İlker Aytürk, "Post-Post-Kemalizm: Yeni Bir Paradigmayı Beklerken", *Birikim*, sayı 319, 2015, s. 34-48.

lı türlerinden de söz etmek mümkündür. Nitekim Türkiye'de de liberal akımın önde gelen düşünür ve yazarları çok geniş bir yelpazeden, sol, sosyal demokrasi, merkez sağ, milliyetçi, muhafazakâr, İslâmcı gibi çok farklı siyasi ve ideolojik kökenlerden gelen ve farklı biçimlerde ve ölçülerde de olsa bu tür eğilimleri yansıtan kimseler olmuştur.

Türkiye'de liberal yazının, liberal siyasi ve entelektüel yaklaşımın sınırları, kimleri kapsadığı, hatta liberal akım adı verilebilecek bütünlüklü bir yaklaşımın var olup olmadığı şüphesiz tartışılacaktır. Bir siyasi ve entelektüel yaklaşımın sınırlarını çizebilmek için yapılması gereken, onu diğer yaklaşımlardan ayırt eden ve aynı zamanda kendi üyelerinin üzerinde genellikle uzlaştıkları vasıflarına odaklanmaktır. Bu çalışmada liberallerin, onları bütünlüklü bir akım olarak ele almamıza izin veren ortak vasıfları olduğu iddia edilmektedir. Liberal akımın en çok göze çarpan ve ayırt edici vasfı, yeni bir siyasi sistem ve bu sistemle uyumlu bir ekonomik rejim ve toplumsal düzen tasavvuru etrafında şekillenen görüşleri, iddiaları ve önerileriydi. Bu tasavvurun anahtar kelimeleri arasında kamunun karşısına bireyin ve bireyciliğin çıkarılmasını, devlet, vesayet ve Kemalizm eleştirisini, küreselleşme ve AB taraftarlığını, piyasa ekonomisine duyulan güveni, çok-kültürlülüğü, sivil toplumculuğu sayabiliriz.

Liberaller birbirinden farklı entelektüel kökenlerden gelmekteydi. Kısmen bu nedenle, aralarında düşünce ve görüş farklılıkları olduğunu da söyleyebiliriz. Bu farklılıkları incelediğimizde, Cumhuriyet'e getirilen eleştirilerin dozu ve piyasa ekonomisi konularında bazı ayrışmalarla karşılaşabiliriz. Ama bir bütün olarak bakıldığında liberal akımın sosyal demokrat, sosyalist, milliyetçi, İslâmcı, ulusalcı ve benzeri entelektüel ve siyasi akımlardan önemli farkları olduğunu görmek mümkündür. Söz konusu akım 1990'lı yılların ikinci yarısında kısa süreli bir partileşme girişimi[2] dışında bir entelektüel ve siyasi bakış açısı olarak kalmış, akademik çalışmalar üzerinde de etki yaratmıştır. Elbette liberalleri çok daha derinlikli bir araştırmay-

2 Yeni Demokrasi Hareketi (1994-1997).

la, aralarındaki ton farklarını ortaya çıkaracak şekilde incelemek mümkündür, ancak böyle bir inceleme bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır.

Fikirsel ve kuramsal kaynaklar

Liberal akım yurtiçinde geliştirilmiş kimi düşünce akımlarından olduğu kadar 1980'ler ve 1990'larda tüm dünyada yaygınlık kazanan post-modernizm, neo-liberalizm ve yapılandırmacılık (*constructivism*) gibi ideoloji ve düşünce akımlarından önemli ölçüde etkilendi. Aynı zamanda yeni sol ve yeni sağın, radikal Cumhuriyetçilerin ve yeni muhafazakârların ortaya attığı fikirlerden ve görüşlerden yararlanıldı. Türkiye'de devletin ekonomideki yeri ve rolüne ilişkin eleştirileri ve politika önerileri önemli ölçüde liberal ekonomi politikaları tarafından şekillendirildi. Post-modern kuramlardan yararlanılarak Türkiye'nin modernleşme deneyimi eleştirildi. Post-modernizmin farklılığı, çeşitliliği, renkliliği, geleneksel kültürleri öne çıkartan bakış açısı, liberal akıma türdeş ve tekdüze olarak niteledikleri "milliyetçi" kültür anlayışına karşı çoğulcu ve kozmopolitan fikirleri öne çıkartma imkânı sağladı. Yine post-modernizmin "öteki" kavramından yararlanılarak, modernleşme sürecinde bastırıldığı iddia edilen kültürler ve toplum kesimleri entelektüel tartışmaların ve siyasetin gündemine taşındı. Diğer yandan "millet" ve "millet fikrinin", "hakiki" ve "özsel" olmayıp, son iki yüzyılda içerisinde milliyetçi düşünürler ve siyasetçiler tarafından "inşa edildiğini" iddia eden yapılandırmacı yaklaşım, liberal düşünce akımının ulus-devlet ilkesine yönelik eleştirilerinin temel kaynağını oluşturdu. Oryantalizm eleştirileri ve post-kolonyal kuramlardan Türkiye'de Cumhuriyet ve devlet elitlerinin topluma yabancılaşmasına ilişkin iddiaları kuramsal bir zemine oturtmak amacıyla yararlanıldı. Nihayet, bilim dışı bilgi kaynaklarının önemini vurgulayan "eleştirel teoriler", liberaller için Aydınlanma düşüncesinden yola çıkarak aklı ve bilimi önceleyen Cumhuriyet'i eleştirme konusunda bazı kuramsal ve kavramlar araçlar sağladı.

Liberal düşünce çerçevesi: Kalıcı özellikler

Liberal düşünce akımının Türkiye'nin düşünsel ve entelektüel hayatı üzerinde önemli ve kalıcı etkileri oldu. Bunlardan birincisi, toplumsal ve siyasi çeşitlenmenin, farklılaşmanın ve çoğulculuğun vurgulanmasıdır. Demokrasinin yerleşmesi ve gelişmesi bakımından büyük önemi olan çoğulcu görüşler öncesinde de farklı düşünürler ve siyasi partiler tarafından da dile getirilmişti. Ama liberal yaklaşım bu görüşlerin daha kuramsal, bütünsel ve sistemli bir ifadesini geliştirdi. İkincisi, dünyaya açılmaya verilen önemdir. Türkiye Atatürk döneminde bir yandan siyasi bağımsızlık üzerinde hassasiyetle dururken diğer yandan komşuları ile iyi ilişkiler kurmaya çalışmış ve özellikle Batı dünyasının felsefe, bilim, sanat, kültür ve teknoloji alanlarında ortaya koyduğu yenilikleri dikkatle izleyerek onlardan üst düzeyde yararlanmıştı. Türkiye, İkinci Dünya Savaşı sonrasında oluşturulan çok sayıda uluslararası kuruluşta yer aldı, Batı ülkelerini bir araya getiren ittifaklara katıldı, tam üyelik hedefine ulaşamamış olsa da Avrupa Birliği'nin oluşum süreci dışında kalmamaya çalıştı. 1990'lı yıllarda ise liberal elitler dünyada meydana gelen hızlı, çok yönlü ve geniş ölçekli değişim sürecini 1980'li yıllardan itibaren yoğun biçimde kullanılmaya başlayan "küreselleşme" kavramı çerçevesinde ele alarak Türkiye'nin siyasi ve toplumsal gündemine taşıdı. Üçüncü sırada, liberal elitlerin demokrasiye karşı önemli bir tehdit oluşturan askerî vesayete ilişkin görüşleri ve tavırlarını sayabiliriz. Aslında Türkiye'de yalnız ötekileştirilenler değil aynı zamanda ana akım siyasi partiler de askerlerin siyaseti denetlemeye ve siyasi müdahalelere kalkışmaya yönelik eğilimlerinden rahatsızlık duymaktaydı. Ama liberal elitler vesayet rejimi aleyhinde daha yüksek sesle konuştular ve daha iddialı bir eleştirel çerçeve geliştirdiler. Dördüncüsü, özellikle katılımcı demokrasi için vazgeçilmez önemi olan sivil toplum kavramını entelektüel ve siyasi söylemin merkezine oturttular. Beşincisi, o yıllarda postmodern düşünce akımı tarafından kilit bir kavram haline getirilen "öteki" kavramının Türkiye'nin entelektüel ve siyasi söy-

lem dağarcığına sokulmasıdır. Böylece ekonomik bakımdan sömürülen, siyasi baskı altında ezilenlerin yanı sıra kültürel kimlikleri nedeniyle dışlanan grupların (kadın, Alevi, Roman, Kürt, gayrimüslim vb.) mağduriyetlerini daha farklı yollardan ifade etme olanakları çoğaldı. Bir bütün olarak bakıldığında liberal söylemin devlete karşı bireyin hakları, çoğulculuk, seçilenlerin yönetimi, sivil toplum, ötekiler, küreselleşme gibi kavramların ve görüşlerin yaygınlaşmasına önemli katkı yaptığını söylemek mümkündür.

Liberal düşünce akımı: Eleştirel bir bakış

Buna karşılık bir siyasi projeye ve güncel siyasi gündeme dönüştüğünde liberal bakışın ve yazarların çıkış noktasında savundukları demokrasiyi konsolide etme hedefi ile bağdaşmayan siyasi tercihlere, stratejilere, aktörlere yöneldiklerini görmekteyiz. Liberal elitler tarafından demokratikleşme misyonunun en önemli aracı olarak gösterilen AKP iktidarı değil demokrasiyi geliştirmek, demokrasi ve hukuk devletinin temelini oluşturan kuvvetler ayrılığını, denge ve denetleme mekanizmalarını, yargının bağımsızlığını, medya özgürlüğünü, sivil toplumun özerkliğini, idarede şeffaflığı tahrip eden otoriter bir iktidara dönüştü. AKP iktidarının başlangıçtaki çoğulcu demokrasi vaadi önce toplumun bir yarısının diğer yarısına son dönemde ise azınlığın çoğunluğa tahakkümüne dönüştü. Ötekileştirmeye son vermesi beklenen AKP iktidarı toplumun çoğunluğunu oluşturan farklı grupları ve kimlikleri büsbütün ötekileştirdi. Yine liberal elitlerin yarım asırlık AB üyeliği hedefini gerçekleştirmesini umut ettikleri AKP iktidarı tutucu, zenofobik, şoven, milliyetçi bir anlayışın savunucusu haline geldi.

Bu noktada şöyle bir soru akla gelebilir. Liberal elitler, demokrasiyi geliştireceğini iddia ederek desteklerini elde eden bir siyasi partinin Türkiye'yi kutuplaşan bir topluma, otoriter bir popülist rejime ve bir ahbap çavuş kapitalizmine sürükleyeceğini neden öngöremedi? Sorunun yanıtlarını farklı unsurlar üzerinde durarak farklı nedenlerde aramak elbette müm-

kün. Tartışmada bu soru esas itibarıyla liberal yaklaşımın öne sürdüğü görüşler ve genel düşünce yapısı kapsamında ele alınmaktadır.

Birincisi, toplumdaki farklılıklara, çeşitliliğe ve çoğulluğa büyük önem atfeden liberal yaklaşım, Türkiye'nin önemli siyasi tartışmaları söz konusu olduğunda tam aksi yönde, yani "dikotomik" bir bakış açısını öne çıkartmaktaydı. Söz konusu ikilemin bir ucunda statüko ile özdeşleştirdikleri "Kemalizm"; diğer ucunda ise ötekileştirilen kimlikler ve gruplar, yani gelenek, çevre, Cumhuriyet elitlerinin dışında kalan geniş toplum bulunmaktaydı. Öncelikle vurgulamak gerekir ki kendilerine Kemalist diyenler, özellikle 1971 askerî muhtırası sonrasında, siyasi iktidarlardan uzak, hatta karşısında yer alan sol eğilimli Cumhuriyetçi aydınlardı. Statüko ile özdeşleştirilen askerler, bürokratlar ve politikacılar kendilerinden Atatürkçü olarak söz ediyorlardı. Liberal yazarların da ifade ettiği gibi modernleşme süreci içerisinde Türkiye'nin ekonomik, siyasi, toplumsal ve kültürel yapısı alabildiğine farklılaşmış ve karmaşıklaşmıştı. Söz konusu farklılaşma süreci içerisinde elitler ya da yerleşik düzen olarak da adlandırılan "Kemalist" kutup ile gelenekle özdeşleştirilen çevre arasında her iki tarafın da özelliklerini taşıyan ya da her ikisinden de farklı yeni sınıflar, kültürel gruplar ve siyasi ideolojiler oluşmuştu. Bir zamanlar görece türdeş olan elitler önemli ölçüde parçalanmıştı. Örneğin salt siyasi ideolojiler ve hareketler olarak bakıldığında merkez sol, merkez sağ, Atatürkçü, Kemalist, sosyalist, İslâmcı, Kürt siyasi hareketi, milliyetçi, aşırı milliyetçi gibi kendi aralarında kimi zaman çatışan kimi zaman uzlaşan farklı ideolojiler ve gruplar ortaya çıkmıştı. Kısacası 2000'li yıllara doğru gidilirken Türkiye'nin siyasi ve toplumsal yapısını merkez ve çevre ya da iki karşıt kesimden oluşan bir siyasi formasyon olarak düşünmek mümkün olmaktan çıkmıştı.

İkincisi, toplumda ve siyasette dışlandığı, baskılandığı ve ötekileştirildiği düşünülen liberaller, komünistler, Kürtler, İslâmcılar, muhafazakârlar, gayrimüslimler vb. arasındaki uyuşmazlıklar ve çatışmalar merkezle olan uyuşmazlıkları kadar,

hatta daha önemliydi. Kimi ötekiler kendilerini örneğin Kürtlerden ya da İslâmcılardan çok merkeze ya da statükoya daha yakın görüyorlardı. Ötekiler arasında yer alan Kürtler ve Kürt siyasetçiler çok partili yaşamın büyük bölümünde Cumhuriyet geleneğini temsil eden Cumhuriyet Halk Partisi'ne katılmış ve oy vermişti. İslâmi bir Türkiye arzulayan İslâmcılar ile "proletarya diktatörlüğü"nü savunan devrimci sosyalistler çok farklı siyasi stratejiler izliyordu, birbirinden çok farklı toplum tasavvurlarına sahipti. Ötekiler bir bütün olarak Batı türü bir liberal demokrasi peşinde de koşmuyordu. Kısacası ötekilerin bir araya gelerek bir demokrasi cephesi oluşturmaları da mümkün görünmüyordu. Nitekim, günümüzde açıkça görüldüğü gibi değil bir araya gelmek, en sert çatışmalar ötekiler, AKP ile Kürt siyasi hareketinin temsilcisi olan HDP arasında yaşanmakta.

Üçüncüsü, liberal yaklaşım bir yandan Türkiye'nin tekçi ve türdeş bir siyasi topluluk olmadığını ortaya koymaya çalışıyordu ve bu nedenle toplumsal çeşitlenmeyi, çoğulluğu ve karmaşıklığı öne çıkartma çabası içindeydi. Ama ötekilerin yanında olmadığı ya da karşısında olduğu düşünülen birbirinden çok farklı siyasi partiler, gruplar, dokular, yapılar, kültürler genellikle "Kemalizm" adı altında değerlendiriliyordu. Ötekiler birbirinden ayrı düşünülüp ele alınırken, yani onların iç farklılaşmaları üzerinde önemle durulurken, konu karşı tarafa gelince farklılıklar geri plana itiliyordu. Dolayısıyla darbeci generaller, sol Kemalist aydınlar, sosyal demokrat CHP'liler ve hatta laik merkez-sağcılar aynı sepete konmuş oluyordu.

Dördüncüsü, liberal düşünce ve siyaset çizgisinin önemli bir eksiği AKP iktidarının başından itibaren bünyesinde taşıdığı ve temsil ettiği anti-demokratik görüşleri, değerleri ve güçleri gözden kaçırması ya da çok geç olarak fark etmesiydi. AKP'nin, kökleri İslâmcı harekete dayanan siyasi söyleminde, kurumsal yapının tasfiyesi, alternatif bir sermaye sınıfı yaratılması, seküler modern kültürün yerine dinî muhafazakâr bir kültürün konulması, kısacası düzenin topyekûn değiştirilmesi gibi hedefler ancak iddialı bir toplum mühendisliğini hayata geçirecek yoğun bir siyasi baskı sayesinde mümkün olabilirdi. Top-

lumun ve siyasetin giderek karmaşıklaştığı bir ülkede düzenin topyekûn değişimi ancak ve iddialı bir toplum mühendisliği ile mümkün olabilirdi. Diğer bir deyişle topyekûn değişim ancak yukarıdan aşağı dayatmayla yani otoriter bir siyasi yapıya dayanması sayesinde gerçekleştirilebilirdi.

1990'lı yılların sonunda Refah Partisi (RP) içindeki yenilikçi hareketten doğan AKP özgürlükçü demokrasiyi tam olarak benimsediğini beyan etti. Ama henüz birkaç yıl, yani 28 Şubat öncesinde, yenilikçi hareketin başını çekenler arasında yer alan geniş grubun siyasi görüşleri özgürlükçü demokrasi idealleri ile barışık değildi. Oysa liberal elitler böyle bir süreklilik boyutu olabileceği üzerinde pek durmadı. Tersine AKP'nin yeni bir hareket olduğu ve geçmişten tamamen koptuğu konusunda kamuoyu ikna edilmeye çalışıldı. Çünkü temel amaç yeni hareketin de içinde yer alacağı vesayet karşıtı cepheyi oluşturmaktı.

Küresel elitler ve liberaller

1990'lı yıllarda küreselleşme sürecinin öncü, itici, taşıyıcı gücü anlamına gelen "küresel elit" kavramı yaygın olarak kullanılmaya başlandı. Türkiye'de küresel elitlerin başında kuşkusuz küresel piyasalarla hızla bütünleşen iş dünyası mensupları gelmekteydi. İkinci önemli kesim iş dünyası ile yakın ilişkiler içinde bulunan dönemin ana akım medya gruplarıydı. Üçüncü kesim, başta İstanbul olmak üzere, metropollerde ve büyük şehirlerde yaşayan üst düzey profesyoneller, yöneticiler, akademisyenlerdi. Dergilerde, gazetelerde, görsel medyada küreselleşmenin özelliklerini, önemini ve yararlarını anlatan liberal elitler siyasi görüş, sosyal ilişkiler ve hatta yaşam tarzı bakımından küresel elitlerle yakınlaştılar. Sonuçta Türkiye'de hızla yükselen ve oy potansiyelinin çok üzerinde bir etkiye sahip olan bu yeni güç bloğunun önemli bir parçası oldular.

Yeni güç bloğu siyasi görüşleri bakımından türdeş bir bütün oluşturmuyordu. Küresel elitler içinde bir kesim Kemalizmi demokrasi önünde bir engel olarak görürken, özellikle büyük sermaye kesimi Cumhuriyet ilke ve değerlerini önemli ölçüde be-

nimsiyor ve onlara sahip çıkıyordu. Ama 1990'lı yıllardan itibaren iş dünyası örgütleri, Türkiye-AB ilişkileri, Kürt sorununun çözümü ve Kıbrıs politikası gibi konularda kendilerini askerlerin güvenlikçi bakışından ayrıştırdılar. Hatta onlara karşıt düşünce ve politikaları savunmaya başladılar. Yeni güç bloğunun görüşleri büyük ölçüde ana akım medya tarafından yansıtıldı.

Liberal elitler bir yandan dikkatleri kültürel kimlikle tanımlanan mağdurlar üzerinde toplamaya çalışırken diğer yandan siyasette ve toplumda önemli bir güç odağı oluşturan küresel elitlerle yakın ilişki ve dayanışma içinde oldular. Bu bakımdan toplumsal ve siyasi hiyerarşideki konumlarını yalnızca ötekileştirilenlere yakınlıklarıyla tanımlamak doğru olmaz. "Kemalist" güç odaklarına karşı muhalefetlerini, içeride büyük sermaye ve dışarıda Türkiye'nin tam üyelik talebi sonrasında yurtiçi politikada söz sahibi haline gelen AB kurumları ve sivil toplum kuruluşları ile iş birliği halinde yürüttüler. ABD'de yakın görüşleri savunan akademi, medya, siyaset çevreleriyle yakınlaştılar. Kısacası, siyasi partilerin ve koalisyon hükümetlerinin hızla meşruiyet kaybına uğradığı 1990'lar ve 2000'lerin ilk yıllarında, öncelikle ordu ve bazı anayasal kurumlarla özdeşleştirilen etkili güç odaklarına birlikte karşı çıktılar.

Küreselleşme ve liberal ekonomi politikaları

Küreselleşme kavramı iki farklı anlamda ve biçimde kullanıldı. Bir yanda sosyoloji literatüründe, ülkeler arasında bilim, sanat, teknoloji ve sermaye hareketlerinin yoğunlaşmasını ifade eden "küreselleşme" süreci; tıpkı sanayileşme kavramı gibi önemli bir ekonomik, toplumsal ve kültürel değişim sürecini ifade eden bir olgu olarak küreselleşme. Avrupa'da sosyal demokratlar ve ABD'de liberaller de bir olgu olarak küreselleşme sürecine ve bu sürecin olumlu sonuçlarına önem veriyordu. Ama aynı kavram neo-liberal ekonomi politikalarını savunan bir ideolojiyle birlikte de anılmaktaydı: Neo-liberal ekonomi politikalarını küreselleşme sürecinin kaçınılmaz bir gereği olarak dayatan "küreselleşmecilik" ideolojisi. Özellikle Av-

rupa solunda küreselleşmeci ideolojinin özünde ABD, Dünya Bankası ve IMF tarafından geliştirilen neo-liberal ekonomi politikalarının *(Washington Uzlaşması)* yattığı ve solun bu politikalara karşı vaziyet alması gerektiğini söyleyen geniş bir kesim ortaya çıkmaya başladı. Bu kesim neo-liberal ekonomi politikalarının sosyal devlet, gelir dağılımı, toplumsal dayanışma üzerindeki yıkıcı etkilerine dikkat çekmeye çalışıyordu. Nitekim solun diğer kesimlerinde neo-liberal politikalara yatkınlığı nedeniyle eleştirilen *Yeni Sol* akımı dahi sosyal liberalizm kavramını öne çıkartarak doğru olanın küreselleşmeye dur demek değil neo-liberalizmi yumuşatmak, törpülemek ve insanileştirmek olduğunu söylüyordu. Liberal ekonomi politikaları ülkeden ülkeye farklılıklar göstermesine ve zaman içerisinde önemli değişikliklere uğramasına rağmen sonuçta hem ülkeler arasında hem de ülkelerin içinde eşitsizliklerin devasa boyutlara ulaşmasına, toplumsal sarsıntılara, siyasi istikrarsızlığa ve otoriter popülizmin yükselmesine yol açtı.

Türkiye'de küreselleşme tartışmaları ve liberal söylemler

Liberal akım, Türkiye'de küreselleşme süreçlerinin anlaşılması, küreselleşme süreçlerine uyum sağlanması ve küreselleşmeci yaklaşımların temel görüş ve iddialarının Türkiye'ye taşınması konusunda önemli rol oynadı. Ama liberal elitler arasında ekonomik liberalizmi savunanlar küreselleşme kavramının iki farklı anlamı üzerinde durmadı. Küreselleşmeyi esas itibarıyla ülkeler arasında karşılıklı ilişki ve bağlılıkları artıran, dünyanın farklı yörelerini birbirine yaklaştıran ve tüm ülkelerin ilerlemesine yol açan bir süreç olarak tanıtmaya çalıştılar. Ama başta uluslararası finans kuruluşları olmak üzere küresel güç odaklarının çıkarlarını gözeten neo-liberal ekonomi politikalarının ciddi bir eleştirisi yapılmadı. Aynı dönemde, kendilerini liberal akımın tam karşısında konumlandıran diğer bir entelektüel ve siyasi kesim, küreselleşmeyi bir olgu ve süreç olarak değil, büyük güç odaklarının güdümünde ve onların çıkarları doğrul-

tusunda ilerleyen, yoksul ülkelerin daha fazla sömürülmesine yol açan ve dünyayı bütünleştirmek şöyle dursun, her türlü ayrışma ve çatışmayı artıran bir süreç olarak görüyordu. Diğer birçok konuda olduğu gibi Türkiye'de entelektüel ve siyasi kamuoyu küreselleşme sürecine ilişkin bu iki farklı bakış açısı etrafında bölündü. Liberal akımı da içine alan birinci görüşü savunanlar, Türkiye'nin küreselleşme dinamiklerini iyi kavrayıp vakit geçirmeden yeni küresel yapılar, kurumlar ve aktörlerle tam bir uyum sağlaması gerektiğini vurguluyordu. Karşıt görüştekilere göre ise küreselleşme yeni emperyalist güç odaklarının kontrolünde ilerleyen ve onların çıkarlarını gözeten bir oluşumdu ve bu bakımdan Türkiye'nin ekonomik ve siyasi bağımsızlığına yönelik büyük bir tehditti.

Liberal söylemde Türkiye'de devlet ve ekonomi

Küreselleşme sürecinde devletin ekonomideki rolünün azaldığı ve buna paralel olarak ağırlığın çok-uluslu şirketlere, finans dünyasına ve uluslararası ekonomik kuruluşlara geçmekte olduğu beklenmekte ve görülmekteydi. Bu yöndeki gelişmelerin uzantısı olarak devletin piyasaya yönelik düzenlemelerinin asgariye indirilmesi ve devlet işletmelerinin özel kuruluşlara devredilmesi öngörülüyordu. Bu kapsamda Türkiye'de cari açık, bütçe açığı, sabit kur, yüksek enflasyon gibi sıkça dile getirilen sorunların temelinde ithal ikameci devlet politikalarının yattığı görüşü öne çıktı. Devletçilik eleştirisinden yola çıkan güçlü işveren kuruluşları ve liberal iktisatçılar bütçe açıklarına neden olan aşırı kamu istihdamı, tarım sübvansiyonları, KİT zararları, israf ve yolsuzluklara son verilmesini ve kapsamlı bir özelleştirme programı uygulanmasını talep ettiler.

Bu süreçte liberal elitler doğrudan savunmasalar da neo-liberal ekonomi politikaları ile siyasi rejim tartışmaları arasında bir bağ kurdular. Devlet işletmelerinin ordu ve bürokrasi için stratejik bir güç kaynağı olduğunu vurgulayarak tartışmaları ekonomik olduğu kadar siyasi boyuta çektiler. Bu çerçeve içerisinde, ekonomi dünyasının devlete yönelik hantallık, savurganlık,

şişkinlik odaklı eleştirileri ile merkeziyetçilik, otoriterlik, baskıcılık, seçkincilik, vesayetçilik odaklı siyasi eleştirileri bir araya getirdiler.

Liberal söylemde devletçilik, ekonomide yoğun devlet müdahalesi ve Türkiye'de devletin yapısı, ekonomik gelişmenin, dünyaya açılmanın ve demokratikleşmenin önünde duran başlıca engeldi. Bu nedenle liberal elitler devlet işletmeciliği, piyasaya devlet müdahalesi, devlet sübvansiyonları gibi uygulamaları Türkiye'ye özgü ve dolayısıyla Kemalist statükonun ekonomik arızaları gibi gösterme çabası içinde oldular. Oysa İkinci Dünya Savaşı sonrasında devletçilik yalnızca sosyalist planlama ekonomilerinin değil, Keynesçi büyüme politikalarının başlıca politika enstrümanı haline gelmişti.

Liberal elitler arasında ekonomik liberalizmi savunanlar Özal'ın serbest piyasayı esas alan liberal ekonomi politikalarına doğrudan destek verdi. Sonrasında AKP'nin uyguladığı liberal ekonomi politikalarına da karşı çıkılmadı. Oysa AKP iktidarının başta özelleştirme olmak üzere ivme kazandırdığı liberal politikalar başından beri alternatif bir İslâmi burjuva sınıfı yaratmaya yönelikti. Amaç daha önce AKP belediyelerinde görüldüğü gibi güçlü patronaj ağları oluşturmak suretiyle kamunun kaynaklarını yandaş sermayeye aktarmaktı. Özelleştirme politikaları sonuçta yalnızca kamu varlıklarını değerinin altında yandaş sermayeye aktarılması ile kalmadı, başta devletin kendisi olmak üzere siyasi sistemin önemli ölçüde yozlaşmasına neden oldu. Sonuçta klasik neo-liberal sistemden farklı olarak hukuku, kurumları, kuralları hiçe sayan dizginsiz bir ahbap çavuş kapitalizmi oluştu Vesayetçi devletin ekonomik dayanağı ortadan kaldırıldı ama onun yerini kamu kaynaklarını hukuk dışı yollardan yakınlarına aktaran bir otoriter popülist devlet aldı.

Kültürel çeşitlilik

Küreselleşmenin hızlanması ile birlikte daha çok gündeme gelen kültürel kimlikler konusu liberal söylemde öncelikli yer buldu. Dikkatler "bastırılmış ve ötekileştirilmiş" toplulukların

sorunları, görüşleri ve talepleri üzerinde toplandı. Sonuçta yakın geçmişte toplumun mağdurları olarak gösterilen yoksulların, emekçi sınıfların yerini etnik, dinî, toplumsal cinsiyet vb. temelli kimlikler aldı. Böylece kültürel çeşitlilik, kültürel çoğulculuk ve çok kültürlülük kavramları ve çok kültürcü bakış açısı entelektüel ve siyasi tartışmaların merkezine yerleşti. Kültürel kimlik taleplerini dile getirmek siyasi ve toplumsal katılımı artırmanın yanı sıra toplumda çoğulculuk anlayışını yerleştirmek bakımından kuşkusuz çok önemliydi. Liberal entelektüeller ve yazarlar bu kavramlardan yola çıkarak siyaset dünyasının ilgisini modernleşmenin "karanlık yüzü" olarak gördükleri süreçler ve kesimler üzerine çekmeye çalıştılar. Modernleşme süreci sırasında dışlandığını, ötekileştirildiğini, marjinalleştirildiğini düşündükleri toplum kesimlerinin mağduriyetlerini ve taleplerini dile getirdiler. Zaten 1990'lı yıllarda siyasi İslâm'ın ve Kürt siyasi hareketinin canlanması ve yükselmesi kültürel kimlik politikalarının savunulması bakımından elverişli bir siyasi ve toplumsal zemin oluşturmaktaydı.

Liberal aydınların beklentisi bastırılan kimliklerin ("Müslümanlar", Kürtler, Müslüman olmayan azınlıklar, liberaller, komünistler vb.) bir araya gelerek geniş bir cephe oluşturmaları ve Kemalist vesayet rejimine son vermeyi hedefleyen güçlü bir muhalefet hareketi başlatmalarıydı. Bu değerlendirmeye ilişkin sorunlar üç noktada toplanabilir. Birincisi, "ötekiler" olarak nitelendirilen kesimlerin Cumhuriyet rejimi ve kurumları ile olan ilişkileri farklıydı. Liberal söylemin çıkışa geçtiği 1980'li yıllara kadar, liberal söylemde öne çıkartılmayan-Aleviler, eğitimli kadınlar, yüksek eğitimli Kürtler ve gayrimüslimler başka açılardan eleştirseler de Cumhuriyet'in laiklik gibi kazanımlarına önem vermekteydi. Buna karşılık siyasi İslâm laikliğe, Kürt siyasi hareketi ve gayrimüslimler ise ulusal devlet prensibine olumsuz bakıyordu. Diğer bir deyişle ötekileştirilenler toplumsal konumları ve siyasi bakışları itibarıyla türdeş değildi. İkincisi, ötekileştirilmiş olma kendiliğinden hoşgörü sahibi olmayı, özgürlükçü değerleri benimsemeyi, demokrasiye bağlılığı getirmiyordu. Nitekim liberal elitlerin de dolaylı ve dolay-

sız desteğini alarak iktidara gelen AKP iktidarı askerî vesayetin yerine daha otoriter bir rejim getirdi. Üçüncüsü, "ötekiler" zihniyet, kültür, dünya görüşü ve beklentileri itibariyle de birbirine benzemiyordu. Örneğin İslâmcılar ve Aleviler, liberaller ve devrimci sosyalistler devletten önce birbirleriyle çatışıyorlardı.

Kültürel kimliklere ilişkin duyarlılık yaratma ve farklılıklara hoşgörü ile bakılması anlayışını siyasetin gündemine taşıma konusunda liberal elitlerin önemli katkıları oldu. Böyle olmakla birlikte bir yanda kökleri bir imparatorluğun parçalanma sürecine dayanan tarihî azınlıklar diğer yanda 21. yüzyılın en önemli sorunlarının başında gelen kültürel kimlikler gibi önemli sorunları bir "Kemalizm" (statüko, askerî vesayet, erken Cumhuriyet) sorununa indirgemeleri, konunun tarihî bağlamından ve küresel koşullardan soyutlanması gibi önemli bir değerlendirme hatasını beraberinde getirdi.

Özgürlükçü demokrasi kuşkusuz dünyanın hiçbir ülkesinde aynı anda, tüm unsurlarıyla ve en ileri biçimiyle ortaya çıkmadı. Tersine, uzun zaman içerisinde, zor koşullara bağlı olarak ve inişli çıkışlı biçimde gelişti. Sistem dışında bırakılan, eşit vatandaşlık kapsamına alınmayan toplumsal gruplar, mesela işçiler, kadınlar, siyahlar, seçme ve seçilme hakkını çetin mücadeleler sonucunda elde edebildiler. Ne var ki siyasi hakların elde edilmesi demokrasiyi istikrara kavuşturmadı. Bu nedenle demokrasinin gelişmesi, siyasi haklar mücadelesini izleyen sosyal haklar mücadelesi kapsamında devam etti. Ancak sosyal devletin bireyleri bağımlılıktan kurtarması ve güçlendirmesi sonucunda demokrasinin toplumsal altyapısı oluştu ve demokrasi sağlam temellere oturtmaya başladı. İşçi sınıfının topluma entegrasyonu gelişmiş ülkelerde dahi ancak 20. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşti.

Gelişmiş demokratik ülkelerde dahi kültürel kimliklerin tanınması konusu ancak son otuz yılda ve genellikle uluslararası göçler sonucunda siyasetin önde gelen konusu haline geldi. Günümüzde ABD, Kanada, Avustralya gibi göç sonucu oluşan ve kültürel çoğulculuğu kuruluşundan bu yana benimseyen ülkelerde dahi yeni göç dalgaları demokrasi için içinden çıkılması

zor sorunlar yaratmakta. Göç sorunu ile yüzleşen birçok Avrupa ülkesi (İngiltere, İspanya, Belçika) aynı anda tarihî azınlıkların ayrılık talepleri ile karşı karşı karşıya kalıyor. Türkiye'nin geçmişten gelen önemli kimlik sorunları bulunmakla birlikte günümüzde yaşanmakta olan belli başlı kimlik sorunlarını bu tarihî bağlam ve içinde bulunduğumuz yüzyılın getirdiği yeni sorunlar ve koşullar çerçevesinde ele almak daha doğru olacaktır.

Sivil toplum

1980'lerin ikinci yarısında Soğuk Savaş yerini üçüncü demokrasi dalgasına bırakırken, dünyada liberal demokrasinin nihai zafer kazandığı, askerî diktatörlüklerin, monarşilerin, otoriter ve totaliter rejimlerin son bulmakta olduğu yönünde yaygın bir iyimserlik oluştu. Doğu Avrupa'daki totaliter rejimlerin hızla demokratikleşmesi bu iyimserliği güçlendirdi. Doğu Avrupa dünyanın diğer bölgeleri için demokrasiye geçiş modeli olarak görülmeye başlandı. Demokratikleşme süreci kapsamında öncelikle sivil toplum örgütlerinin oynadığı rol üzerinde duruldu. Aslında bu bakış açısı Türkiye'de 1980'li yılların başlarında ortaya atılmış ve askerî vesayete karşı çıkan aydınlar arasında büyük destek bulmuştu. 1990 ve 2000'li yıllarda ise liberal entelektüeller ve yazarlar 19. yüzyıldan bu yana özgürlükçü demokrasinin vazgeçilmez temeli olarak görülen sivil toplum kavramının Türkiye'nin düşünce hayatına yerleşmesinde önemli rol oynadı. Osmanlı döneminin mirası olan güçlü devlet geleneği Türkiye'de aile ile devlet arasında yer alan kurumların, yani sivil toplumun gelişmesini büyük ölçüde engellemişti. 1960'lı yıllardan itibaren gelişmeye başlayan çağdaş sivil toplum örgütlenmeleri ise (sendikalar, işveren kuruluşları, vakıflar, dernekler) 12 Eylül rejimi tarafından ağır bir tahribata uğratılmıştı.

Liberal yazarlar Türkiye'nin vesayet rejiminden kurtulup demokratik bir rejime kavuşmasında sivil toplumun rolü üzerinde ısrarla durdular. Sivil toplum kavramının ve sivil toplumun öneminin anlaşılmasında başat rol oynadılar. Buna karşılık aynı derecede önemli bir soru üzerinde yeterince durulma-

dı. Hangi sivil toplum? Tersine sivil toplum yekpare ve yeknesak bir bütünmüş gibi ele alındı. Oysa Türkiye'de sivil toplum, temel nitelikleri itibarıyla birbirinden çok farklı özellikler gösteren toplumsal örgütlenmelerden oluşuyordu. Türkiye'de sivil toplum kuruluşları işçi, işveren, meslek örgütleri ile özgür bireylerin eşit katılımcılar olarak yer aldıkları gönüllü birlikteliklerden ibaret değildi. Tersine sayıca büyük çoğunluğu bunların dışında kalan dernekler ve vakıflar oluşturmaktaydı.

Çok farklı türlerdeki sivil toplum örgütlenmeleri arasında iki ana grup öne çıkmaktaydı. Sivil toplum örgütlerinin önemli bir bölümü aynı kentte yaşayan hemşerilerin kurdukları dernekler ve yoksul mahallelerin ortak sorunlarını çözmeyi amaçlayan "gecekondu güzelleştirme dernekleriydi". Bu kuruluşlar, mahalleliler ve hemşeriler arasında ilişkileri canlı tutmayı ve kurdukları ilişki ağlarını kullanarak mensuplarına çeşitli yararlar sağlamayı hedefliyordu. Söz konusu dernekler ve vakıflar siyasete doğrudan katılmasalar da toplu sorunları çözmek için siyasi partiler ve kamu görevlileri ile iyi ilişkiler geliştiriyorlardı. Demokratikleşme konusunda özel bir ilgileri ve yatkınlıkları bulunmasa da engelleyici, ket vurucu bir tutum ve davranış içinde de değildiler.

Sayısal bakımdan önemli ikinci grup ise, çok partili siyasal yaşama geçildikten sonra faaliyetleri yoğunlaşan ve kurdukları dernekler ve vakıflar vasıtasıyla etkinlikleri artan din ya da inanç temelli örgütlenmelerdi. Tarikat ve cemaat tabanlı İslâmi örgütlenmeler dinî faaliyetlerden ticari faaliyetlere, sosyal yardımlardan eğitime uzanan geniş bir alanda faaliyet göstermekteydi. Kimileri yurtdışına da taşan büyük çaplı bölgesel ve küresel ilişki ve örgütlenme ağları oluşturmuşlardı.

Liberal entelektüeller ve yazarlar bu tür kuruluşların nitelikleri ve davranışsal özelliklerini tartışma konusu yapmadılar. Onları vesayet rejiminin karşısında duran sivil toplumun bir parçası olarak gördüler. Diğer bir deyişle inanç örgütlerinin özgürlük, eşitlik ve demokrasi değer ve ilkeleri ne ölçüde uyumlu olduğu bir derinlemesine sorgulanmadı. Oysa pek azı dışında tarikat ve cemaatler toplumdaki hiyerarşik yapıları, dışlayı-

cı tutumları, ataerkil değer ve ilişkileri güçlendirici yönde hareket ediyordu. Kadın-erkek eşitliğine açık bir şekilde karşı çıkıyorlardı. Bireylerin yaşamını otoriteler örgüt yapıları altında denetleme çabası içindeydiler. Kendilerine manevi, ahlâki ve ruhani üstünlük atfederek liderlerine yalnızca dinî değil, siyasi olarak da biat edilmesini istiyorlardı. Bir yandan iyi Müslüman olmanın şartlarını ağırlaştırıyor, diğer yandan kendilerinden görmediklerine karşı ötekileştirici ve suçlayıcı söylemler geliştiriyorlardı. Bir taraftan din özgürlüğü talebinde bulunurken diğer yandan özellikle yerel ortamlarda ateist, Alevi, hatta inançlı kimseleri "mahalle baskısı" altına almaya çalışıyorlardı.

Tarikat ve dinî cemaatlerin önemli bir bölümü çok partili siyasal hayata geçildikten sonra devlete sokularak iktidarlar, yerel yönetimler ve bürokrasi ile çok yönlü ilişkiler içine girdiler. Bu sayede kamu kaynaklarından yararlanarak ekonomik ve toplumsal güç kazanmaya ve siyasi partiler ve devlet içinde ağırlıklarını artırmaya çalıştılar. Kimi İslâmi örgütlenmeler siyasi partilerin yan kolları gibi faaliyet göstermekte, parti içi gruplarda yer alarak, kendi adaylarını partinin ve devletin önemli konumlara getirmekteydiler. Bazıları devlet yönetimi ve karar alma süreçleri üzerinde etkili hale gelmeye başlamışlardı. Üzerlerindeki kısıtlamaların kaldırılıp tam bir serbestlik içinde faaliyetlerini sürdürmek dışında bir demokrasi gündemleri ve iddiaları da yoktu. Dinî örgütlenmelerin bu yönde yoğunlaşan faaliyetleri liberal söylemde önemli bir eleştiri konusu olmadı. Tersine tarikatlar ve cemaatler konusu Kemalist rejimin din ve vicdan özgürlüğü üzerindeki baskıları kapsamında ele alındı. Ama sonuçta bu örgütlenmelerin en önde gelenlerinden birisi hedefini iktidarı tek başına ele geçirme ve bu amaçla bir darbe teşebbüsünde bulunma noktasına kadar taşıdı.

Elitler ve "gerçek millet" ayrımı

İslâmcı hareketin meşrulaştırılması ve tek başına iktidara gelebilmesinde toplumun elitler ve millet (gerçek toplum) olarak ikiye ayrılması ve İslâmcı hareketin toplumun gerçek temsilcisi ol-

duğu iddiası önemli bir rol oynadı. Bu kapsamda liberal yazarların Cumhuriyet elitlerine yönelik geliştirdikleri eleştirel söylemden önemli ölçüde yararlanıldı. Özellikle İslâmi söylemin geri plana itilmeye çalışıldığı 28 Şubat 1998 sonrasında liberallerin geliştirdiği kuramsal çerçeve, kavramlar, dil ve terminoloji yaygın biçimde kullanıldı. Şerif Mardin'in merkez ve çevre karşılaştırmasının basitleştirerek güncelleştirildiği liberal söylemde, AKP'nin seçmen tabanı baskıcı elitlerin karşısındaki büyük muhafazakâr kütle olarak tanımlandı. "İslâmcı", "sofu", "mütedeyyin", "inançlı" gibi farklı dinî kimlikler ve yaklaşımlar sanki bir ve aynıymışçasına, "mütedeyyinler" hatta sadece "Müslümanlar" olarak adlandırıldı. Karşılarına konumlandırılan, AKP'ye muhalif seçmen kitleleri ve düşünce önderleri ise gene aralarındaki farklılıklara bakılmaksızın "laikçiler" gibi yaftalayıcı ya da "endişeli laikler" gibi duygularla olguları birbirine karıştıran muğlak kavramlarla betimlendi. Oysa kamuoyu yoklamaları "laikçi" olarak kesimin inançlı Müslümanlardan oluştuğunu açıkça göstermekteydi. Özellikle son yıllarda yapılan araştırmalarda Türkiye'de seçmenlerinin yaklaşık üçte ikisinin anayasal bir ilke olarak laikliği benimsediğini açıkça ortaya koymakta.

İkinci iddia, AKP'nin ve İslâmcı hareketin karşısında duran siyasi aktörlerin tek parti döneminin devamı, toplumdan kopmuş, topluma yabancı ve topluma kapalı elitler olarak gösterilmesiydi. Oysa Cumhuriyet'in başlıca özellikleri arasında yer alan toplumsal mobiliteye açık sistem, AKP iktidarına gelinceye kadar zaten yüksek düzeyde bir elit dolaşımı sağlamıştı. Siyasi ve ekonomik elitlerin niteliği ve kompozisyonu sürekli olarak ve köklü biçimde değişmişti. Diğer bir deyişle, Türkiye'de devlet ve yönetim iddia edildiği gibi türdeş bir iktidar elitinin eline geçmiş ve sürekli onların elinde kalmış değildi. Farklı dönemler ve siyasi konjonktürlerde liberal, milliyetçi sağ, dindar sağ, merkez sağ, laik, sosyal demokrat vb. görüşlerin temsilcileri devlet yönetiminde ve kadrolarında söz sahibi olmuşlardı. Diğer bir deyişle çevre kökenliler AKP öncesinde de farklı siyasi partiler tarafından ve farklı biçimlerle merkeze taşınmıştı.

Üçüncü tez, Türkiye'de toplumun dindar muhafazakârlar, azınlığın ise "modernleşmeci elitlerden" oluştuğu yönündedir. Özellikle AKP iktidarının ilk yıllarında bu teze Türkiye'de AKP'nin sol ve/veya demokratik değerlere, sol ve merkez sol partilerden daha yakın olduğu görüşü eklendi. Oysa bu yıllarda yapılan akademik araştırmalar ve kamuoyu araştırmaları kendilerini "modern" olarak tanımlayan kesimlerin laiklik kadar bireyselleşme, özgürlük, eşitlik, otoriteleri sorgulama, yeni fikirlere açık olma gibi görüş ve değerlere muhafazakârlardan çok fazla sahip çıktığını; tam tersine AKP'ye oy veren muhafazakâr seçmenlerin hiyerarşik, otokratik, ataerkil değerleri benimsemeye, kısacası otoriterliğe daha yatkın olduğunu göstermekteydi. Muhafazakâr kesimde çeşitlilik ve çoğulculuk ile farklı fikirler karşısında daha fazla tahammülsüzlük gösterme, birlik ve türdeşlik arayışı, düzen/nizam vurgusu daha fazla öne çıkmaktaydı.

Günümüzde AKP seçmen tabanının büyük bölümü otoriter rejimi desteklerken seküler seçmenler siyasi tercihlerini hukuk ve demokrasinin yeniden tesis edilmesi gerektiğini savunan CHP, HDP ve İYİ Parti'den yana yapmaktadır. Seçmenlerin sosyo-ekonomik analizi, modern değerleri ve yaşam tarzını benimseyenlerin, başta eğitim olmak üzere ekonomik gelişme, kentleşme ve dünyaya açılma gibi süreçlerin sonucunda sayısal olarak hızla arttığına işaret etmektedir. Türkiye'de toplumsal ve sınıfsal yapının değişme doğrultusu nüfusun üçte ikisinin toplandığı kıyı bölgelerinde ve metropollerde yaşayan başta beyaz yakalılar, öğrenciler, çalışan kadınlar gibi seküler-modern kimlikleri benimseyen kesimlerin büyümesi yönünde olmuştur. Buna karşılık "hakiki" daha doğru ifadeyle geleneksel toplumla ve değerlerle özdeşleştirilen esnaf ve küçük çiftçilerin çalışan nüfus içindeki oranı yüzde yirmilerin altına kadar düşmüş durumdadır.

Din-siyaset ilişkisi

Liberal söylem kapsamında Türkiye'de din özgürlüğü olmadığını iddia edenler bu iddialarını desteklemek amacıyla belli başlı üç nedeni öne çıkartmaktaydı: Birincisi, yasaların getir-

diği kısıtlayıcı hükümlerine dayanarak alınan dönemsel, rastgele, düzensiz yargı ve idare kararları ile çeşitli resmî kurumlar tarafından yapılan baskıcı uygulamalar. İkincisi, din özgürlüğü kısıtlamasının en görünür ve somut ifadesi olarak ortaya konulan ve aslında üniversitelerin, fakültelerin ve bölümlerin çok büyük bölümünde fiilen uygulanmayan başörtüsü yasağı. Üçüncüsü, 28 Şubat sürecinde İslâmcı, dindar ve dinî konularda hassasiyet gösteren geniş bir kesimin farklı biçimlerde mağduriyet yaşamasına yol açan önlemler, politikalar ve uygulamalar. Ağırlıkla bu üç konu üzerinde duran liberal elitler Türkiye'de din devlet ve din siyaset ilişkilerini esas itibarıyla bu yasakçı, baskıcı ve dışlayıcı yaklaşım çerçevesinde ele aldılar ve değerlendirdiler.

Oysa AKP öncesi dönemde Türkiye'de din ve siyaset ilişkisi köklü biçimde değişmiş, dinin önemi ve ağırlığı hem özel hem kamusal alanda büyük boyutlara ulaşmıştı. Bir kere kişilerin dinî ibadetlerini yerine getirmeleri üzerinde bir engel yoktu, aslında başından beri de olmamıştı. Başta Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel olmak üzere çok sayıda liberal ve muhafazakâr siyaset insanı tarafından sıklıkla dile getirildiği gibi, diyanet hizmetleri, din eğitimi, dinî okullar, Kur'an kursları, medyada dinî sohbetler, dinî yayınlar ve benzerleri, değil yasaklanmak, çoğu durumda doğrudan devlet tarafından sağlanmaktaydı. 12 Eylül askerî rejimi dahi ibadet ve dinî faaliyetleri bastırmak bir yana desteklemiş, siyasi söyleminde dine geniş yer vermiş, bazı dinî toplulukları teşvik etmiş ve desteklemişti. Türkiye'de dinsellik düzeyi (dinî yaşam pratikleri, din ahlâkı, dinî ibadet, Diyanet'in faaliyetleri, dinî yayınlar) değil seküler demokratik ülkelerde, kimi Müslüman ülkelerde dahi görülmeyen bir yoğunluğa ulaşmıştı. Bu konuda verilebilecek bir çarpıcı örnek 1998 yılında, yani 28 Şubat'a gelindiği noktada yaklaşık her beş öğrenciden neredeyse birinin İmam Hatip Liseleri'nde okumakta olmasıydı. Genellikle merkez sağ iktidarlar dönemlerinde tarikat ve cemaatlere dernekleşme, vakıf kurma, cami ve yurt yaptırma, Kur'an kursları açma, eğitim-kültür faaliyetlerinde bulunma, hatta şirketleşme gibi konularda yalnız-

ca serbesti tanınmıyor, bu girişimler kamu kaynakları vasıtasıyla destekleniyordu. Çok sayıda dinî cemaat, dernek ve vakıf mensubu ve yakını siyasi partilerle kurulan ilişkiler sayesinde bürokraside, parti yönetimlerinde ve parlamentoda önemli konumlara getirilmişti.

Diğer yandan Türkiye'de siyasal İslâm'ın yükselmeye başladığı dönemde Milli Selamet Partisi (1973-1980) parlamentoda bir grup olarak ve çok sayıda milletvekili ile temsil edildi. Cumhuriyet'in ve anayasanın laiklik ilkesini çiğnemekle eleştirilen MSP, 1973 yılında yapılan seçimlerden sonra Cumhuriyet'le özdeşleştirilen CHP tarafından kurulan hükümete katılmaya davet edilmiş, böylece parlamentoya girer girmez iktidara ortak olma ve çok sayıda bakanla kabinede temsil edilme imkânına kavuşmuştu. MSP yine 1970'li yıllarda Birinci ve İkinci Milliyetçi Cephe Hükümetleri'nde koalisyon ortağı olarak yer aldı. 1979-1980'de Demirel'in kurduğu hükümetin dışarıdan destekçisi oldu. 1980'de bütün siyasi partilerle birlikte kapatıldı. Milli Görüş hareketinin ve MSP'nin devamı olarak kurulan Refah Partisi (RP) 1994 yılında yapılan yerel seçimlerde Ankara ve İstanbul'un belediye başkanlıklarını kazandıktan tam iki yıl sonra yapılan genel seçimlerden birinci parti olarak çıktı. RP Genel Başkanı Necmettin Erbakan başbakan olarak bir koalisyon hükümeti kurdu. Kısa bir süre sonra Erbakan irticai faaliyetlerin önlenmesini öngören Milli Güvenlik Kurulu (MGK) bildirisi sonrasında başlayan süreçte görevden çekilmek zorunda bırakıldı. RP daha sonra kapatıldı ve Erbakan için beş yıl siyaset yasağı kondu. Diğer bir deyişle din ve devlet ilişkisi alanında değişim yalnızca dinî ibadet, din eğitimi, dinî ahlâk gibi alanlarda özgürlüğün ve aynı zamanda dinin kamusal alanda görünürlüğünün artması ile sınırlı kalmadı. Kesintili de olsa siyasi İslâm demokrasi alanının ve sistemin içine çekildi. Nitekim Refah Partisi'nin kapatılmasının ardından yine Milli Görüş kadroları tarafından kurulan AKP 2002 seçimlerinde tek başına iktidara geldi. Bu son örnekte de görüldüğü gibi, Türkiye'de AKP öncesinde var olan siyasi sistemin yeni siyasi oluşumları dışladığı kadar içerme eğilimi de güçlüydü.

Hukuk devleti

Demokrasi ülkeyi seçimle gelenlerin yönetmesinin yanı sıra seçilmiş iktidarın anayasal kurumlar, basın ve sivil toplum tarafından dengelenmesi ve denetlenmesini öngören bir rejimdir. İnsan hakları ve hukuk devletini esas alan bu temel ilkenin otoriter AKP iktidarı tarafından aşındırılması günümüzde Türkiye'nin siyasi rejimin en temel sorunu haline gelmiş durumda. Liberal siyaset ve düşünce akımı devlet karşısında bireyin korunması, insan hakları ihlallerinin önlenmesi ve azınlık haklarının savunulması gibi ilkeleri savunarak yola çıktı. Akımın savunucuları yine klasik liberalizm ilkeleri doğrultusunda adem-i merkeziyetçiliğin önemini vurguladı. Ama konu vesayet rejimine son verilmesine geldiğinde demokrasi tartışmaları büyük ölçüde seçilmişler-atanmışlar tartışmasına indirgendi. Seçimle gelen iktidarların dengelenmesi ve denetlenmesi konusunda gösterilmesi gereken duyarlılık gündemin geri sıralarına düştü ya da mevcut vesayetçi statükonun sorunuymuş gibi ele alındı. AKP iktidarının bireyler, azınlıklar (Aleviler) ve muhalefet üzerinde ağır adımlarla ilerleyerek kurmaya çalıştığı baskı ve tahakküm önemli bir endişe yaratmadı. Siyasi iktidarın yargıyı denetimi altına alma amacıyla yapmaya çalıştığı Anayasa değişiklikleri yine Kemalist statükonun sona erdirilmesi amacıyla desteklendi.

Başta yargı olmak üzere çeşitli devlet kurumları yalnızca liberal yazarlar değil farklı görüşlere sahip partiler ve gruplar tarafından da eleştiriliyor ve köklü bazı değişikliklerin ve reformların gerekli olduğu sık sık vurgulanıyordu. Nitekim bu amaçla 12 Eylül Anayasası'nın üçte ikisi uzun tartışmalardan sonra ve siyasi partilerin aralarında sağladığı mutabakat sonucu değiştirilmişti. Bu değişikliklerin bir bölümü yargı bağımsızlığını güçlendirici yönündeydi. Oysa AKP'nin yaptığı ve yapmaya çalıştığı değişiklikler siyasi iktidarın yargı üzerindeki denetimini artırıcı yönde olmuştu. Bu süreçte iktidarın gücünün giderek merkezîleşmesinin ve yoğunlaşmasının önünde duran önemli engeller ortadan kaldırıldı. Kişisel, keyfi ve dizginsiz yöne-

timin önü açıldı. Liberal elitler en önemli kırılma noktası olan Gezi olaylarına değin yaşanan otoriterleşme sürecinde vesayete son verme gerekçesiyle sessiz kalmayı yeğledi. Bu doğrultuda atılan birçok adım (Anayasa değişiklikleri, Ergenekon gibi sonradan kurgu olduğu anlaşılan davalar) yurtiçinde ve yurtdışında savunuldu.

Cumhuriyet: Tek parti dönemi

Liberal düşünce ve siyaset akımı Cumhuriyet modernleşmesini esas itibarıyla merkeziyetçi, baskıcı ve dışlayıcı bir süreç olarak nitelendirdi. Cumhuriyet yönetiminin ana hedefi geleneksel yönleri ağır basan ve geri kalmış bir toplumu modern bir topluma dönüştürmekti. Bu kapsamda köklü ve kapsamlı bir reform süreci başlatıldı. Reformlar kuşkusuz yukarıdan aşağıya ve merkeziyetçi bir anlayış ve uygulama çerçevesinde hayata geçirildi. Bu süreçte Cumhuriyet yönetimi geleneksel toplumun önemli ve imtiyazlı güç odaklarını (saltanat, hilafet, saray bürokrasisi, ulema sınıfı, vakıflar vb.) karşısına aldı, statülerini sarstı, hatta çoğunu tasfiye etti.

Cumhuriyet'in kurucuları özgür birey ve eşit yurttaş olmanın temelini hukuki reformların ötesinde bireylerin geleneksel, hiyerarşik, ataerkil, cemaatçi baskılardan kurtulmasında gördüler. Aynı zamanda Osmanlı geçmişinden gelen patrimonyal, elitist ve dışlayıcı yönetim geleneğinin orta ve uzun dönemde aşılmasını sağlayacak değerlerin, kurumların ve siyasi kültürün temellerini atmaya çalıştılar. Cumhuriyet'in bireysel özgürlük anlayışı günümüzün post-modern birey ve çok kültürlülük anlayışından farklıydı. Bu nedenle Cumhuriyet'in özgürlük sorununa bakışını 18. yüzyıl Aydınlanma felsefesi ve bazı özellikleri itibarıyla 19. yüzyıl siyasi liberalizmi referans alarak tartışmak daha uygun olacaktır. Her iki felsefi akımın ideali bireyi geleneksel cemaat yapısından, ilişkilerinden ve değerlerinden uzaklaştırmaktı: Diğer bir deyişle Ortaçağ kurumlarının dayattığı cemaat baskısından kurtarmak. Bu düşüncenin uzantısı olarak Cumhuriyet yönetimi bireyin öncelikle yeni siyasi topluluğun (ulus-

devlet) üyesi olması ve öncelikle ona bağlanması üzerinde durdu. Amaç bireyi köy, mahalle, aşiret, dinî cemaat vb. gibi geleneksel bağlardan ve baskılardan, günümüzde AKP iktidarı ile özdeşleştirilen "mahalle baskısından" kurtarmaktı. Nitekim kadın erkek eşitliği konusu da bireyin özgürleştirilmesi bağlamı içerisinde ele alındı; kadın bu anlamda, varlığı erkeğin varlığına bağlı olmayan "bizatihi bir varlık" olarak düşünüldü.

Diğer yandan, Cumhuriyet'in birey-cemaat-devlet ilişkisine yaklaşımı liberal düşünce akımı tarafından son dönemde dile getirilen önemli bir sorunu beraberinde getirdi. Bu sorun bireyin kendini özdeşleştirdiği grup kimliğinin (etnisite, din vb.) bastırılması, diğer bir deyişle topluluk bağlarından kopartılması sorunudur. Demokrasi ile yönetilmekte olan ülkelerin son otuz kırk yılda karşı karşıya kaldığı ve özellikle uluslararası göçler sonucu büyük tartışma konusu haline gelen çeşitlilik, çok kültürlülük ve çoğulculuk sorunu bu kapsamda ele alındı. Günümüzde ötekileştirilen, bastırılmış, dışlanmış kültürel kimliklerin tanınarak mağduriyetlerinin giderilmesi çoğulcu demokrasinin anlayışının temel unsurlarından birisi olarak görülmekte. Ne var ki liberal söylemde öne çıkan çoğulculuk anlayışının hayata geçirilmesi yalnızca grup kimliklerinin tanınmasına değil aynı zamanda bireyin toplumsal çevre baskısından kurtulmasına da bağlıdır. Özgürlükçü demokrasiye geçişin ilk basamağı ve demokrasinin vazgeçilmez toplumsal ön koşulu bireyin, yalnızca devletten gelen baskıya değil cemaat baskısına da maruz kalmamasıdır. Günümüzde özellikle kentli, eğitimli ve genç kuşakların Atatürk'ü özgürlükle bir arada düşünmeye başlamalarını, AKP iktidarının yalnız siyasi değil geleneksel otoriteler vasıtasıyla kurmaya çalıştığı "mahalle baskısına" karşı yönelen tepkilerin ifadesi olarak da görmek mümkündür. Liberal söylemde özgürlük ve demokrasi sorunu öncelikle ve ağırlıkla vesayetten kurtulma, bireyin siyasi özgürlüğü ve kültürel kimliklerin tanınması kapsamında ele alınmıştır. Oysa bireyin özgürlüğünü ait olduğu cemaat içinde maruz kaldığı otoriter, ataerkil, ekonomik baskılardan soyutlayarak düşünmek mümkün değildir.

İkincisi, yüz yıla yaklaşan uzun bir tarihî perspektif içerisinde bakıldığında Cumhuriyet reformlarının etkisinin kalıcı bir otoriterlikten çok demokrasinin gelişmesi yönünde olduğunu söylemek mümkündür. En önemli adım Cumhuriyet'in, devlet yönetimini kalıcı bir anayasal çerçeve içine oturtmuş olmasıdır. Cumhuriyet yönetimi boyunca güçlü liderlerin ağırlığı ve siyasi kararları doğrudan etkilediği kuşkusuz doğrudur. Bununla birlikte devletin üst kademesi de dahil olmak üzere kamu kuruluşları ve siyasi aktörler bu anayasal çerçeveye uyumlu davranma çabası içinde olmuşlardır. Yetki aşımlarını dahi anayasa ve hukuk çerçevesi içinde açıklamaya çalışmışlardır. Bu yönü itibarıyla Cumhuriyet yönetimi, meşrutiyeti getirme amacıyla yola çıktıktan sonra dar kadrolu bir "cemiyet diktasına" dönüşen İttihat ve Terakki Partisi (İTC) yönetiminden ve Anayasayı askıya alan, meclisi kapatan Sultan Abdülhamid'in mutlakiyetçi yönetiminden özü itibarıyla farklıdır.

Tek parti yönetimi bir taraftan ülkeyi kimin yöneteceği konusunda yurttaşların tercihlerini sınırlarken diğer yandan milli egemenlik ve yasama organının üstünlüğü ilkesini anayasal teminat altına alarak siyasi meşruiyetin temeli haline getirmiştir. Cumhuriyet evrensel oy hakkı ilkesi kapsamında yurttaşların seçme ve seçilme kurallarının ve uygulamalarının öğrenilmesinde, benimsenmesinde ve sahiplenilmesinde öncü ve eğitici rol oynamıştır. Evrensel oy hakkı ve muntazam aralıklarla yapılan seçimler, çok partili yaşama geçmeden önce seçimli demokrasi kültürünün yerleşmesini sağlamış, çok partili rejime geçişi kolaylaştırmıştır. Modern bir siyasi parti olma amacıyla kurulan CHP, çok partili rejime geçilirken ve sonrasında yeni kurulan siyasi partiler için hazır bir örgütlenme modeli oluşturmuştur.

Tek parti döneminde Cumhuriyet yönetimi bir yandan muhalefeti kendi çizdiği siyasi alan içinde tutmaya çalışırken diğer yandan bu alanın sınırları içinde çok sesli bir parti yaratmaya çalışmıştır. Birinci Meclis'te olduğu gibi saltanat ve hilafeti, Kürt kimliğini, tarikatları, İTC'yi, sosyalist düzeni savunan grupların temsiline izin verilmemiştir. Ama tek parti yöne-

timi boyunca liberaller ve devletçiler, milliyetçiler ve solcular, laikler ve ılımlı muhafazakârların parti içinde temsili kabullenilmiş hatta özendirilmiştir. Sonunda kapatılmış da olsa muhalefet partileri kurdurulması, bağımsız milletvekilliği, "Müstakil Grup" oluşturulması gibi girişimlere bu amaca yönelik olarak başvurulmuştur. Nihayet 23 yıl süren tek parti yönetimin son çeyreğinde muhalefet partilerinin kurulmasıyla çok partili yaşama geçişin alt yapısı hazırlanmıştır.

Güçlü bir tek parti yönetiminden çok partili yaşama geçişin büyük ölçüde Türkiye'ye özgü bir deneyim olduğu çok sayıda yerli ve yabancı siyaset bilimci tarafından kabul edilmiştir. Oysa Türkiye dışındaki ülkelerin büyük çoğunluğunda tek partili sistemler genellikle kalıcı otoriter ya da yarı-totaliter rejimlere dönüşmüş, genellikle savaş, isyan, ihtilal gibi büyük ve kanlı siyasi sarsıntılar sonunda iktidardan uzaklaştırılabilmişlerdir. 1945 yılı itibariyle Türkiye'de tek parti iktidarı, büyük bir siyasi bedel ödemeden iktidarını daha uzun yıllar koruyabilecek imkânlara sahipti. İkinci Dünya Savaşı sonrasında ekonomik koşullar kötüleşmiş olmakla birlikte, yeni bir muhalefet partisinin kurulmasını ve ülkenin hemen çok partili sisteme geçmesini zorunlu kılacak güçlü bir toplumsal örgütlenme, bir muhalefet dalgası, bir başkaldırma hareketi mevcut değildi. Olsaydı dahi, iktidarda kalmaya kararlı bir rejim kan dökme pahasına böyle bir muhalefeti bastırabilecek gücü ve araçları zaten elinde bulunduruyordu. Nitekim Cumhurbaşkanı İnönü'ye 1950'de yapılan seçimlerin sonuçlarını kabul etmemesi yönünde askerlerden gelen öneriler dahi olmuştu.

Türkiye'nin Batı ittifaklarına katılmanın ön koşulu olduğu için çok partili yaşama geçtiğini iddia etmek de tam doğru değildir. Diktatörlükle yönetilen Portekiz'in NATO'nun 12 kurucu üyesinden biri olması örneği de gösteriyor ki NATO her zaman ve her yerde çok partili hayata geçişi şart koşmamıştır. Dolayısıyla, gerek dünya konjonktürü gerekse ülke içi koşullar özendirici rol oynamış da olsa çok partili rejime geçiş, CHP lideri ve yeni kurulan muhalefet partileri arasında gerçekleştirilen diyaloglar ve müzakereler sonunda mümkün olmuştur. Kı-

sacası, Türkiye'de çok partili siyasi sisteme geçişin, değişik faktörlerin önemini yadsımaksızın, tek parti üst yönetimin inisiyatifi, kararları ve uygulamaları çerçevesinde gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Cumhuriyet yönetimi, anayasal düzen oluşturulması, temel haklar kavramının geliştirilmesi, milli irade ve parlamentonun üstünlüğü ilkesinin yerleştirilmesi, yönetimin sivilleşmesi, parlamento bünyesinde "sınırlı" kuvvetler ayrılığı ilkesinin benimsenmesi sonucu çok partili rejime geçişin önünü açmıştır.

Bu çerçeve içerisinde ele alındığında erken Cumhuriyet dönemi ile demokrasi arasındaki ilişkileri 21. yüzyılın ileri demokrasilerine bakarak değerlendirmenin doğru olmayacağını söylemek mümkündür. Bir kere söz konusu dönemde dünyada zaten sayıları çok az olan liberal rejimlerin çoğu otoriter ve totaliter yönetimlere doğru evrilmekteydi. İkincisi, İkinci Dünya Savaşı öncesi dönemin koşulları, Türkiye'de liberal söylemin geliştirildiği Üçüncü Demokrasi Dalgası döneminin yarattığı olumlu koşullarından çok farklıydı. Tek parti yönetimi modern ve seküler bir ulus-devlet kurarak dağılmanın ve geri kalmışlığa son vermeyi amaçlıyordu. Bu çerçevede dil, kültür ve dinî konulara ilişkin oluşumlara ve duyarlılıklara yaklaşım 21. yüzyılın çok kültürlü demokrasi anlayışından uzaktı. Ama 18. ve 19. yüzyıllar ile 20. yüzyılın ilk yarısında yaşanan ulus-devlet oluşturma sürecinde çoğu Avrupa ülkesi de bu doğrultuda ilerlemek için Ortaçağ'ın dinî kurumlarını ve tarihî azınlıkların gücünü kırma yönünde hareket etmişti. Nitekim 21. yüzyılın ilk yarısında demokratik ülkelerin bazıları (İngiltere, İspanya, Belçika vb.) göçlerle gelen ötekiler sorununun yanı sıra tarihî azınlıkların yükselen özerklik ya da bağımsızlık talepleri ile karşı karşıya gelmiş durumdadır.

Çok partili dönem: Merkez sağ ve merkez sol partiler

Liberal yazarlar Türkiye'nin demokratik gelişmişlik düzeyini totaliter bir rejimden henüz çıkmış Doğu Bloku ülkeleri ile kıyaslayarak bu ülkelerde olduğu gibi radikal bir demokratik

devrim üzerinde durmaktaydı. Oysa dünyada demokratikleşmenin hız kazandığı 1990'lı yıllarda Türkiye demokrasiye yeni geçen birçok ülkeye kıyasla daha gelişmiş bir demokrasiye sahipti. Türkiye 1960-61 ve 1980-83 yılları dışında, ordunun siyaset üzerinde dönem dönem azalan ve artan denetimine rağmen, özgür ve adil seçimler sonucu iktidara gelen hükümetler tarafından yönetilmekteydi.

Türkiye'de merkez sağ partiler çok partili yaşama geçildikten sonraki yarım yüzyıl içerisinde giderek başat hale gelen bir siyasi gelenek oluşturdular. Söz konusu partiler çevre ile merkez arasındaki ayrılığı yumuşatma, çevreyle uyumlu bir iletişim dili geliştirme, çevrenin taleplerinin daha güçlü biçimde temsil edilmesini sağlama yönünde önemli adımlar attılar. Merkez sağ partiler, özellikle 1960 yılından sonra rekabetçi demokrasi değerlerini ve kurumlarını özü itibarıyla benimsediler. Çoğunluğunda iktidarda oldukları 20. yüzyılın ikinci yarısında Türkiye'de din siyaset ilişkilerini yeniden yorumlayarak önemli ölçüde değiştirdiler. Bu süreçte din ile toplum ve siyaset arasındaki ilişkiler dinin ağırlığını ve rolünü artıracak yönde değiştirildi. Başta CHP olmak üzere muhalefet partileri, merkez sağ iktidarları siyasi İslâm'ın önünü açmakla suçladılar. Bununla birlikte merkez sağ partiler Cumhuriyet'in din ve devlet ayrımı ilkesini, laik anayasal düzeni ve seküler yaşam tarzlarını özü itibarıyla içselleştirdiler. Çoğunu iktidarda geçirdikleri yarım yüzyılda askerî müdahalelere ve askerî vesayete karşı tutum ve davranış içinde oldular. 1991 yılı ile parlamentoda son defa grup kurabildikleri 2002 yılı arasında siyasi rakipleriyle yani Cumhuriyetçi merkez sol partilerle koalisyon hükümetleri kurarak sert kutuplaşmaları yumuşatma, siyasi partiler arasında diyalog ve demokratik uzlaşma ortamı yaratma, iktidarı paylaşma kültürü yaratma gibi alanlarda önemli katkılar sağladılar.

CHP 2002-2010 döneminde AB konusunda kuşkucu ve Kürt sorununa ilişkin uzlaşmacı olmayan bir tutum sergiledi. Liberal yazarlar 2002-2010 yılları arasında AKP iktidarı karşısında yürüttüğü laiklik eksenli muhalefet üzerine odaklanarak CHP'yi vesayet rejiminin destekçisi, "ulusalcı", "laikçi", devlet-

çi bir siyasi parti olarak nitelendirdiler. Oysa 1950 genel seçimlerinden sonra geçen yaklaşık 70 yıllık dönemde CHP esas itibarıyla Türkiye'de özgürlüklerin, hukuk devletinin ve demokrasinin gelişmesi yönünde mücadele veren bir siyasi parti oldu. Partinin 1950-60 yılları arasındaki on yıllık muhalefet döneminde adım adım geliştirdiği ve 1959 yılında kısa ve özlü bir metin olarak ortaya koyduğu *Temel Haklar Beyannamesi* tam bir özgürlükçü demokrasi ve hukuk devleti manifestosu niteliğindeydi. Nitekim Türkiye'nin en özgürlükçü ve demokratik anayasası olarak görülen 1961 Anayasası bu metin esas alınarak hazırlandı. CHP özellikle 1960'lı yılların ortasından itibaren inişli çıkışlı da olsa Avrupa sosyal demokrasilerini örnek alan merkez sol bir siyasi çizgi izlemeye çalıştı. İşçi haklarını en üst düzeye çıkaran sendikal örgütlenme ve toplu pazarlık hakları CHP tarafından 1961 yılında kurulan koalisyon hükümeti döneminde yasalaştırıldı. Gerek 1971 askerî müdahalesine ve gerekse 1980 darbesine karşı en sert muhalefet CHP'den ve CHP'nin 1972 yılında Genel Başkanı seçilen Bülent Ecevit'ten geldi. 1973 genel seçimlerinden en büyük parti olarak çıkan CHP koalisyon ortağı tercihini parlamentoda ilk defa temsil edilen İslâmcı Milli Selamet Partisi'nden yana kullandı.

Kürtçe konuşmanın 12 Eylül rejimi tarafından yasaklandığı bir dönemin hemen ardından Kürt hareketine ilişkin ilk demokratik açılım kapatılan CHP'nin devamı olan Sosyal Demokrat Halkçı Parti'den (SHP) geldi. SHP 1989 yılında Kürt sorununun çok yönlü olarak ele alındığı ve çözüm yollarının önerildiği bir Kürt Raporu hazırlayarak kamuoyuyla paylaştı. İki yıl sonra yapılan 1991 genel seçimlerinde CHP ile Kürt hareketinin o dönemdeki siyasi temsilcileri arasında varılan mutabakat sonucunda (sonrasında parlamentoda görev yaparken tutuklanan) çok sayıda HEP adayı, CHP listelerinden milletvekili seçildi. Daha yakın bir zamanda, Kürt siyasi hareketinin bugünkü temsilcisi HDP, CHP seçmeninden de aldığı destekle yüzde on seçim barajını aşarak Meclis'te grup kurdu. Kısacası, 1973 seçimlerinde İslâmi hareketin ve 1991 seçimlerinde Kürt siyasi hareketinin demokrasi alanı içine çekilmesinde

önemli rol oynayan iki önemli atılımın ikisi de CHP'den geldi. HDP'yi meşru bir siyasi parti olarak gördüğünü beyan eden CHP, 2019 yılında yapılan yerel seçimlerde, otoriter AKP iktidarına karşı özgürlükçü demokrasiyi savunan ve tüm siyasi eğilimlerin temsil edildiği çoğul (merkez sol ve sağ, laik, Kürt siyasi hareketi, milliyetçilik, İslâmcılık) bir demokrasi cephesi inşa ederek İstanbul ve Ankara başta olmak üzere çok sayıda büyükşehir belediyesi kazanmayı başardı. CHP'nin, farklı görüşleri ve toplumsal tabanları temsil eden tüm siyasi partileri otoriter bir rejime karşı mücadele eden ortak bir cephede buluşturma ve Türkiye'ye özgürlükçü ve çoğulcu bir demokratik rejim kazandırma yönündeki çabaları günümüzde de devam etmektedir. Ve bu nedenle ötekileştirmeye son vereceğini ve Türkiye'ye çoğulcu demokrasi getireceğini vaat ederek iktidara gelen AKP iktidarı tarafından yöneltilen ağır suçlamalara maruz kalmaktadır.

Avrupa Birliği

Liberal akımın öne çıkardığı bir başka konu, ulus-devletin yetki ve gücünün alttan yerel özerklikler, üstten de küresel dinamikler tarafından aşındırılıyor olmasıydı. Milli egemenliğin aşındırılması konusu Türkiye'nin AB üyeliği süreci kapsamında siyasi gündemin üst sıralarına yerleşti ve entelektüel dünyada derin görüş ayrılıklarına yol açtı. Liberal düşünür ve yazarlar tam üyelik için ulus-devletin elinde bulunan bazı egemenlik haklarının AB'ye devredilmesi gerektiğini savundular. Yetki paylaşımı ile ulus-devletin egemenlik ilkesinin bağdaşmayacağını iddia ettiler. Bu iddia kuşkusuz tüm üye ülkeler için geçerliydi. Her AB üyesi ve aday ülkede AB kuşkuculuğunun artmasına neden olmaktaydı. Ama Türkiye'de henüz bir tam üyelik perspektifi dahi yokken milli egemenlik tartışmasının öne çekilerek acil bir sorun olarak gösterilmesi sert siyasi tepkilere, AB kuşkuculuğunun hatta AB karşıtlığının artmasına yol açtı. Oysa o aşamada üyelik müzakerelerinin yürütülüp yürütülmeyeceği dahi henüz belli değildi.

"Çoklu modernite"

Liberal entelektüeller ve yazarlar AKP iktidarının değişim, kalkınma ve ilerleme anlayışını bir "alternatif modernleşme" modeli olarak sunmaya çalıştılar. Oysa geleneklere bağlılık vurgusu dışında alternatif modernleşmenin hangi özellikleri itibariyle farklı bir model oluşturduğu net olarak ortaya konulmadı. Gerçekten de AKP iktidarı fiziki altyapı, iletişim ve ulaşım, kamu binaları ve konut gibi alanlarda modernleşmeyi hızlandırmaya yönelik yatırımlara ağırlık verdi. Eğitimin her basamağında okullaşma artırılmış ve okulların fiziki altyapısında kısmi de olsa bir iyileşme sağlanmıştı. Ama eğitimde içerik, nitelik ve eşitlik gibi önemli konularda gidiş aksi yönde oldu. Okullara dinî hükümler ve değerlerin önceliğini esas alan yöneticiler atandı. Okul eğitiminde kendilerine önemli roller biçilen dinî vakıfların "kalbi eğitim" adı altında öğrencilerin düşünce, davranış ve çalışmalarını kendi zihniyet ve değerleri içinde tutma amaçlı faaliyetleri artırıldı. AKP döneminde öne çıkartılan din odaklı eğitim politikaları özgür ve eleştirel düşünceye, bilimsel araştırma, yaratıcılık, teknoloji geliştirme süreçlerine ket vurdu. PISA skorları Türkiye'de eğitim sisteminin üst derecede başarı gösteren ve gelecekte dünyanın vasıflı gücü oluşturması beklenen öğrenciler yetiştiremediğini açıkça ortaya koymakta.

Özellikle bilim, yenilik ve teknoloji politikalarına yeterli önemin verilmemiş olması sonucu Türkiye'de bilgi yoğun sanayi-ötesi ekonominin ilerlemesi çok yavaş kaldı. AKP iktidarı bilimin, yeniliğin ve teknolojinin en temel unsuru olan üniversiteleri, sanat dünyasını, yaratıcı kurumları kendi benimsediği zihniyet ve değerler alanına sıkıştırmaya, sürekli denetim altında tutmaya, hatta bastırmaya çalıştı. Söz konusu dönemde üniversite ve Ar-Ge kuruluşlarına bütçeden ayrılan pay sınırlı ölçüde artmış da olsa artış oranları Çin, Güney Kore, hatta Hindistan gibi ülkelerin çok altında kaldı. Diğer yandan, Türkiye'de zaten zayıf olan ifade özgürlüğü daha da kısıtlandı, üniversite özerkliği büyük ölçüde yok edildi. Sonuçta Türkiye siyasi iktidar tarafından yaratılan olumsuz koşullar nedeniyle za-

ten yetersiz sayılarda yetiştirdiği işgücünü dışarı kaybeder hale geldi.

İlk yıllarda sağlanan hızlı ekonomik büyümeye rağmen uzun iktidar döneminde genel olarak üretime ve bilgi ekonomisine verilen önem inşaat sektörü başta olmak üzere rant odaklı faaliyetlerin ve yatırımların gölgesinde kaldı. Bu genel çerçeve içerisinde değerlendirildiğinde Türkiye'de başarılı bir alternatif modernleşme modelinden söz etmek güç. Başlıca neden siyasi iktidarın dayatmaya çalıştığı zihniyet, dünya görüşü ve kültür/uygarlık anlayışının, 20. yüzyıl modernleşmesinden de çok farklı özellikler gösteren, dahası özellikle yenilikçi ve yaratıcı bir insan tipi gerektiren bilgi odaklı 21. yüzyıl modernleşmesi ile yeterince bağdaşık olmaması.

Sonuç

AKP özellikle kurulduğu ilk yıllarda toplumdaki hoşnutsuzlukları seslendirmek, öfke ve korkuyu kanalize etmek, inandırıcı bir gelecek tasavvuru sunmak için kendi kadroları tarafından karşılanamayan bir yumuşak güç arayışı içindeydi. AKP'nin özellikle kuruluş, iktidara gelme ve iktidara tutunma süreçlerinde kendisi için yaratmaya çalıştığı imajı topluma pazarlayacak yazarlara, entelektüellere, danışmanlık yapacak uzmanlara, medya yapımcılarına, sanatçılara vb. ihtiyacı vardı. Örneğin derin hukuk yorumları ile yasalarda ve anayasada yapılacak değişiklikleri gerekçelendirecek hukukçuların ve entelektüellerin desteği büyük önem taşıyordu. Böyle bir kesimin AKP'nin karşısında yer alan entelektüel zümreye karşı verebileceği etkin bir söylem mücadelesi AKP ve iktidarı için önemli bir eksikliğin giderilmesi anlamına geliyordu. Kısacası, AKP kültürel ve entelektüel sermayesini artıracak elitlere gereksinim duymaktaydı. Liberal siyaset akımı tüm eleştirilerinin hedefine özellikleri, sınırları, etkileri kendisi tarafından belirlenen "Kemalizmi" yerleştirdi. Böylelikle AKP'nin ihtiyaç duyduğu entelektüel boşluk ve söylem üstünlüğü büyük ölçüde sağlanmış oldu.

Liberal entelektüeller tarafından "ılımlı" siyasi İslâm'a atfedilen demokratikleştirme misyonu ve birleştirici rol (ötekiler) beklentinin tersine otoriter bir doğrultuda evrimleşti. Günümüzde AKP iktidarı 21. yüzyılda demokrasiye yönelen en büyük tehdit olarak görülen otoriter popülizmin tüm dünyada en çok gösterilen örnekleri arasında yer almakta. Liberal akım sonunda otoriter iktidara dönüşen bir siyasi harekete yalnız oluşum değil gelişme aşamasında da siyasi destek sağladı. Ancak bu otoriterleşme sürecinin ağır ve yıkıcı sonuçları görülmeye başladıktan sonradır ki liberaller siyasi iktidardan desteklerini çektiler, muhalefet tarafına geçmeyi ya da büsbütün sessiz kalmayı tercih ettiler.

Kemalist Kültüralizm: Eleştirinin Eleştirisi ve Ayrışmalar

TANIL BORA

Post-Kemalist eleştirinin etkili bir cephesi de, kültür anlayışıyla ilgili olandı. Kemalist kültür anlayışı, –daha ziyade *sağdan*– yabancılaşma ve yapaylık-taklitçilik zaafıyla sorgulandığı gibi, –daha ziyade *soldan*– *kültüralizmiyle*, yani kültüre yüklediği özcü anlamla eleştirildi. Bu yazının ilk bölümünde, bu eleştirileri kısaca özetleyeceğim. İkinci bölümdeyse, bu post-Kemalist eleştirinin de bir eleştiriye tabi tutulmuş bulunduğuna dikkat çekeceğim. Orhan Koçak ve Tuncay Birkan'ın 2000'lerin hemen başında yayımlanan iki önemli makalesi, kültür alanındaki post-Kemalist eleştirinin, –Kemalist *olmayan* çevrelerde de–, pürüzsüz bir hegemonya tesis etmemiş olduğuna tanıklık eder. Koçak'ın makalesi, Kemalist kültüralizmin kendi içerisinde de önemli bir ayrışmanın varlığını vurgular: Evrenselci-hümanist ve milliyetçi yönelimlerin ayrışması.

Üçüncü bölümdeyse, birincil kaynaklara dönüp, 1930'lar ve 1940'ların *Varlık* ve *Yücel* dergilerine bakarak sürmeye çalışırken, Koçak'ın dikkat çektiği bu ayrışmaya özellikle eğileceğim. Dönemin Kemalist kültür ortamında hümanizm kavramı etrafındaki tartışma, burada bir odak teşkil edecek. Ayrıca yine kültüralizm babında kültürün araçsallaştırılması ve *pedantizm* meselelerine göz atacağım.

I. Kemalist kültür anlayışının eleştirileri

Kemalizmin kültür 'derdi' ve kültüralizm

Kemalizmin Batılılaşma-modernleşme davasında kültüre bir nevi *altyapı* gibi baktığına dair eleştiri, bizzat Kemalizmin içinde de kök salmıştır aslında. Örneğin *Kadro*'cular, sol bir ideolojik muhteva kazandırmak istedikleri Kemalizmin zaafını, burada, yani "kültür"ü toplumsal değişimin manivelası sayarak inkılâpçı enerjiyi bu alanda yoğunlaştırmasında görmüşlerdi. Derginin Şubat 1933 tarihli 14. sayısının başyazısı, "Biz 'kültür'den çok fazla şeyler bekliyoruz" ikazında bulunarak, "inkılâp rejimine kültür kapısından girilmez" hükmünü verir.[1] 1960'lardaki sol-Kemalist tartışmada da, kültür-merkezcilik sorun edilmişti. Örneğin Emin Türk Eliçin, sosyal yapıda bir değişim gerçekleştirmeyi öngörmeyen kültürel reformların kaçınılmaz olarak kâğıt üstünde kaldığını, buna rağmen yerleşik Atatürkçülüğün "fukaralığımız bir yana bırakılırsa, uygarlıkça, kültürce Avrupalı olduk" tatmini yaşadığını yazmıştı.[2]

Yüksel Taşkın'ın, milliyetçi-muhafazakâr entelijansiyanın, Marksistlerin-komünistlerin "altyapı olarak ekonomi" kabulüne karşı "altyapı olarak kültür" takıntısını Kemalizmden devraldığına veya uyarladığına dair yorumunu da bu fasılda düşünmek gerekir. Taşkın, "milliyetçi-muhafazakârlığın, Kemalizmin bakiyesi olmadan anlaşılamayacağı"nı söylerken, bunu esasen kültüralizmin devamlılığına dayandırır.[3]

Kemalizmin *kültüralizmine* dair eleştirinin, 1990'larda ve 2000'lerde sosyal bilimler ortamında baskın hale geldiğini söyleyebiliriz. Genel olarak sosyal bilimlerde Kemalizm eleştirisinin temel referans kaynaklarından olan Şerif Mardin, Türkiye'nin modernleşme tecrübesinde ve Kemalizmde kültüre ve-

---

1 "Başyazı", *Kadro*, sayı 14, Şubat 1933, s. 4.

2 Emin Türk Eliçin, *Kemalist Devrim İdeolojisi*, Ant Yayınları, İstanbul, 1970, s. 285, 313.

3 Yüksel Taşkın, *Milliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 39, 57-58.

rilen "aşırı" ve "idealistçe" öneme dikkat çekmişti. Bu tecrübenin karakterini, "Medeniyetle eş tutulan kültürel bir Batılılaşma hareketi" ve "Türk kültürünü Batılılaştırma deneyimi" olarak tanımlıyordu.[4] Mardin'e göre, bu 'takıntıyı' aslında yeni seçkinlerin içinden geldiği Osmanlı toplumunda üstyapının gerçekten önemli oluşuyla bağlantılı düşünmek gerekirdi. Geçerken, Türkiye'de seçkinlerin halk kültüründen başka Asya ülkelerine kıyasla daha fazla kopuk olduğu gözlemini yapıyordu. Bu ekstra-kopukluk, "radikal seçkinlerin, yine seçkinler düzeyinde kanun yaptığı ve 'alt' kültürü çok az hesaba kattığı bir tutum"a yol açmıştı.[5]

Burada bir parantez açıp, Mardin'in Kemalizmin elitist kültüralizminin Osmanlı'yla devamlılığına yaptığı vurgunun, post- veya anti-Kemalist eleştiride eksik kaldığını not etmek gerekir. Post-Kemalist tarih anlatısı, Kemalist elitin hâkimâne *habitus*'unu, halkı kültürel geriliğinden ötürü hor görüşünü, –çok defa pekâlâ isabetle–, tasvir ederken, bunu adeta nevzuhur bir olgu gibi görmüş, yüzyıllarca yeniden üretilen paternalist devlet kült'ünün ve hiyerarşik cemaatler düzeninin kuvvetli bakiyesini unutabilmiştir. Dahası, milliyetçi-muhafazakâr tarih anlatısı, "kadim" toplumsal hiyerarşiyi ve devletlû kibrini güzellemekten de geri kalmaz. Bir parantezi de, Türkiye'nin başka Asya ülkelerine kıyasla 'fazlalığı' bahsine açmak gerekir: Asya örnekleriyle veya Batı-dışı deneyimlerle mukayesede aslında çok 'geri' olduğumuzu kolay unutuyoruz. Türkiye'nin modernist eliti, İran'a, Hindistan'a, Çin'e, Japonya'ya, Güneydoğu Asya örneklerine nazaran, gerçekten *daha* mı yalıtılmış, *daha* mı "Batı hayranı", *daha* mı kültüralist idi? Bu ve benzer soruları retorik soru olarak geçmeyip sahiden *soran* mukayeseli çalışmalara ihtiyaç var.

Kemalist kültüralizmin halktan kopukluğunu, tepeden inmeciliğini, Nilüfer Göle de tekrarlayacaktır: "Türkiye'nin modernleşme tarzı, yerli yönetici elitlerin kendi Batı kültür modeli

---

4 Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991, s. 78-79.

5 *A.g.e.*, s. 166-167.

anlayışlarını dayatmalarının sıra dışı bir örneği..."[6] Çağlar Keyder de, seçkinlerin halkı hesaba katmama 'rahatlığı' bakımından Türkiye'yi "uç örnek" mevkiine koyar: "Türk milliyetçiliği, kitlelerin 'sessiz ortak' konumunda kaldığı ve modernleştirici elitin halkın hoşnutsuzluğunu dikkate alma girişiminde bulunmadığı bir durumun uç örneğidir".[7] "Kitle kültürünün, bağlamından koparılmış çeşitli öğelerinin asimilasyonu"na dayanan standart milliyetçi kültür stratejisi, Türkiye örneğinde, bu yeniden tanımlamanın "alışılmıştan daha serbestçe" yapılmasıyla temayüz ediyordur Keyder'e göre; yani kitle kültürü öğelerinin milliyetçi söyleme eklemlenmesi, olası popüler reaksiyonları daha az kaale alarak, daha tepeden inme bir keyfîlikle yapılmıştır – mukayese bilgimizin sınırlılığını hatırlarsak, bence burada da "alışılmış"ın ölçüsü muğlaktır. Asım Karaömerlioğlu, politik bir seferberlik halinde olmayan, epeyce 'letarjik' vaziyetteki köylülerin bir baskı oluştur(a)mıyor olmasının, zaten seçkinci bir politik sosyalleşmeden gelen Cumhuriyet kadrolarının "kendilerini özellikle de kültürel yönden bağımsız hissedebil"mesine imkân verdiğini söyleyerek bu savı pekiştirir: "Türkiye toplumunu dönüştürülecek bir proje olarak görmüşler, gerektiğinde halkın istek ve özlemlerinden bağımsız olarak bir kültürel 'süper-Batılılaşma' programını uygulamayı deneyebilmişlerdir."[8]

Orhan Koçak, Kemalizmin "eski estetik kültürü toptan reddedip bir yenisini yoktan var etmeye yönelirken, [kendini] inandırma, cezp etme ve yönlendirme araçlarından da önemli ölçüde yoksun bırak"tığına dikkat çekecektir.[9] Bu çelişkiyi, Nilüfer Göle de Kemalizmin iç çelişkisi olarak işlemişti. Kema-

6 Nilüfer Göle, "Modernleşme Bağlamında İslâmi Kimlik Arayışı", *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998, s. 73.

7 Çağlar Keyder, "1990'larda Türkiye'de Modernleşmenin Doğrultusu", *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998, s. 35-37.

8 Asım Karaömerlioğlu, *Orada Bir Köy Var Uzakta*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 49.

9 Orhan Koçak, "1920'lerden 1970'lere Kültür Politikaları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 393.

lizm medeniyet kavramını hem Batı dünyasının ve onun kültür modelinin üstünlüğünü varsayan, hem kendine özgü milli kültürü tanımlayan ikili anlamıyla benimsemişti. Medeniyet ve kültür anlayışının Batıcı tanımıyla milliyetçi tanımı arasındaki çelişki potansiyeli,[10] yapısal ve kroniktir. Levent Köker, aynı çelişkiyi Kemalizmin milliyetçilik ilkesi ve milli kültür anlayışıyla, halkçılığın kültürel boyutu arasındaki uyuşmazlıkla tanımlar. Bu çelişkinin esaslı bir boyutu da dinin milli kültürden dışlanmasıdır Köker'e göre.[11]

Kemalist kültüralizm içi bu çelişkide milliyetçiliğin ağır basması, Kemalizmi Türk milliyetçiliğine bitiştirmiş, onu Türk milliyetçiliğinin resmî ideolojisine dönüştürmüştür. Bu durum, Kemalist-olmayan Türk milliyetçiliklerine (milliyetçi-muhafazakârlık, Anadoluculuk, ülkücülük, Türkçülük, İslâmî milliyetçilik...), resmî (Kemalist) milliyetçiliğe karşı popüler ve 'doğal-organik' bir milliyetçiliği temsil ediyor olma iddiasını sahiplenme fırsatını yaratacaktır. Beri yandan milliyetçiliğe bitişmesi, Kemalizmin anti-komünizm (son on yıllarda da Kürt sorunu) temelinde diğer milliyetçi söylemlerle alış verişine de imkân açacaktır. Bunlar kuşkusuz, kültür anlayışından öte, Kemalizmin Türkiye'de ulus-devletin inşa ideolojisi olma işleviyle alakalıdır. Kültüralizmin millileşmesi/milliyetçileşmesi, Aydınlanmacılıktan ve hümanizmadan uzaklaşması demektir. Buna post- veya anti-Kemalist literatürde bilhassa Taha Parla işaret etmiş; otoriter-milliyetçi söylemin, eleştiriye, sorgulamaya ve özdüşünüme kapalı bir dogmatizm ürettiğini savunmuştur.[12] Buna araçsalcılığı-faydacılığı ekleyebiliriz. Kültüralizm, güya kültürü 'önemserken', ona toplumsal dönüşümün zembereği olarak stratejik bir anlam atfeden indirgemeciliğiyle, kültürün içeriğinden çok işlevine odaklanan bir tutumu anlatır. Bu tutum, paradoksal görünen bir şekilde, kültürün göreli özerk-

10 Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, Metis Yayınları, İstanbul, 1991, s. 50-54.

11 Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990, s. 80-81.

12 Taha Parla, "Kemalizm, Türk Aydınlanması mı?", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 314-316.

liğini iptal eder. Kültür, içkin değeriyle değil, toplumsal-politik hedef bakımından kendisinden umulan faydayla anlamlı görülür. "Siyasal özgürlüklerin reddinin estetik özerkliğin reddiyle eşleştirilmesi"ni[13] de bu bağlamda düşünebiliriz. Ayrıca tabii, Kemalizmin örneğini teşkil ettiği vesayetçi modernizmin de bir emaresidir bu; toplumdaki 'herhangi' özerk inisiyatifler karşısında "hattı müdafaa değil sathı müdafaa" tavrı!

Taklitçilik, yabancılaşma, yapaylık

Şimdiye kadar aktardıklarım, daha ziyade sol ve liberal dünya görüşü çerçevesinde geliştirilen eleştirilerdi. Sağ cenahta, milliyetçi-muhafazakâr düşünce dünyasında ise, Kemalist kültür anlayışına esasen yabancılaşmaya ve taklitçiliğe meyli nedeniyle kahredilir. Bu, Kemalist kültüralizmin milliyetçi veçhesini görmezden gelerek onu Batıcı 'kanadına' indirgeyen bir reaksiyoner söylemdir.

Orhan Koçak'a göre, düşmanın ("yabancılar"ın ve özellikle Batı'nın) kültürünü 'tanıyarak' onun üstünlüğünün kabullenilmesinden, böylece ona bir "koz" verilmesinden duyulan bir 'stratejik' rahatsızlık vardır bu reaksiyonun arkasında.[14]

Yümni Sezen'in "Türk hümanizmini" Batı hayranlığına boğulmuş bir yabancılaşma cinneti gibi tasvir eden çalışması, Kemalist kültüralizme dönük milliyetçi-muhafazakâr bakış açısını özetlemeye yetecektir. Yazara göre "Türk hümanisti [bilhassa "müfrit Türk hümanistleri" – T.B.] dinden, gelenekten kopan, ırkçılık ve milliyetçilik ve evrensellik arasında bocalayan, dinsiz bir milliyetçilik zihniyetine kapılan, sonra da evrensel kültür iddiasına kalkan bir tip"tir.[15] Kültüralizmin 'tepeden inmeliğine' milli inşa sürecinde bir derece müsamaha gösterebilecektir – ancak "tepeden inmenin de aktarma ve iktibas olmaması gerekirdi," şerhini düşer. Kemalist kültür anlayışı, Se-

---

13 Koçak, a.g.m., s. 387.

14 Koçak, a.g.m., s. 389.

15 Yümni Sezen, *Hümanizm ve Atatürk Devrimleri*, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 1997, s. 367.

zen'e göre milli kültürü henüz inşa aşamasında aşındırmış, "Türk kültürü" eski Anadolu kültür ve medeniyetleri "müzesinde" veya "anaforunda" yutulmak istenmiştir.[16] "Müfrit hümanizmin" 'ihaneti' devamında, "insan hakları dogmatizminin", "Türk kimliğine bir başkaldırış şekline dönüş"mesine varacaktır ona göre.

Bu bahiste ilgi çekici olan bir husus, bizzat Kemalizmi 'özüne' döndürmeye azmetmiş bir düşünce insanının, Attilâ İlhan'ın da kültür politikasını temel bir zaaf hatta ihanet olarak görmesidir. Nitekim İlhan'ın 1970'lerde başlattığı Kemalist kültür politikası eleştirisi, milliyetçi-muhafazakâr camiada 'severek' benimsenmiştir. Gerçi İlhan, bu politikayı Atatürkçü değil İnönücü olmakla tavsif eder. "Milli" vasıf taşıyan Türk Dil ve Tarih kurumlarını Atatürk'ün sevap hanesine, konservatuvar, Tercüme Bürosu gibi "Tanzimatçı" nakilcilikleriyse İnönü'nün günah defterine yazar. Batı karşısındaki aşağılık kompleksini, Batı klasiklerine körü körüne hayranlığı, Sinan'ın, Mevlana'nın, Itri'nin küçük görülmesini yerden yere vurur.[17] Sözde-Kemalist aydınları Batı mümessilliğiyle, "kültür züppeliği"yle itham eder.[18] Yine Kemalizm içinden, daha serinkanlı bir dille, Niyazi Berkes'in de Batı hayranlığı ve taklitçiliğinden yakındığını ekleyebiliriz.[19]

Kültür 'işlerinde' taklitçilikten ve yüzeysellikten kaynaklanan yapaylığın ve zorlamacılığın karikatürleşmiş özeti, erken Cumhuriyet döneminde Sivas'ta halka dinletilen klasik müzik konseriyle ilgili şu fıkradır. Konserden sonra intibaları sorulan bir 'yerli', şöyle demiştir fıkraya göre: "Bey, Sivas, Sivas olalı böyle zulüm görmedi..." 1990'larda meşhur olduğunu sandığım bu fıkra, Kemalist kültür anlayışındaki *halka yabancılığın* bir yanını anlatır. *Halka gitme*yle ilgili, 'dışsal' yan diyelim buna. Bir de *halktan alma*yla ilgili, 'içsel' yan var-

16 *A.g.e.*, s. 370.

17 Attilâ İlhan, *Hangi Batı: Anılar ve Acılar*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1972, s. 16.

18 Attilâ İlhan, *Hangi* Sol, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1980, s. 25 vd., 186 vd.

19 Niyazi Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1975, s. 286 vd.

dır: post- veya anti-Kemalist eleştiri, Kemalist kültür siyasetinin "halk bilgisi toplama" çabalarında da tepeden inmecilik ve yapaylık görür. Çünkü, romantize edilen köylünün kültürü tanınmıyor, bilinmiyordur[20] ve çünkü muhayyel ve mutasavver milli türküler yerine "perişan iniltiler" de koyverebilen halk kültürünün otantik haline *güvenilmiyordur*[21] – aslında, derece derece, bütün milliyetçi popülizmlerin paradoksu veya demagojisi...

Orhan Koçak, ikinci bölümde daha geniş ele alacağımız verimli makalesinde, taklit endişesinin, Türkiye'de kültür 'davasının' handiyse libidinal enerji kaynağı olduğuna işaret eder. Osmanlı edebiyatında mutlak bir özgünlük iddiasından kaçınarak ustaca taklit etmek değerli görülürken, şimdi taklidin büsbütün dışında bir mutlak özgünlük arayışına geçilmiştir; fakat o "özgünlüğün çerçevesini veren de, bir dış model"dir. Sahici özgünlük için özgünlüğün dışına çıkma gereğinin idraki ile, taklitten kaçınma gayreti birbirine karışır, birbirinin ayağına dolanır. "Taklit, kendi olumsuzlanışının içinde bile, Türk kültürünün kaderi olmuş gibidir," der, Koçak.[22] Velhâsıl, taklitle özgüne varmaya çalışanlar, taklitten sakınmaya çabalayanlar ve taklitçilik teşhisi yaparak kaş çatanlar, aynı sorunsalın içinde döneniyorlardır.

Orhan Koçak, taklitçilik endişesinin yanı sıra, *başarısızlık* endişesini konu eder. Özellikle Gökalpçi Doğu-Batı/kültür-medeniyet/usul-öz ikiliğine bağlı "sentez" denemelerinin hasıl ettiği "fantastik" ürünler, "tatminsizliğin artmasına" yol açmıştır.[23] Özgünlük endişesini paranteze alan üretimler de, Batı'nın 'yüksek' kültür örnekleriyle karşılaştırıldığında, solgun görünüyordur. (Fıkrayı sündürelim isterseniz: Belki, şu Sivas'taki konseri verenler de pek kötü icra ediyorlardı da, ondan çıkmıştı o "zulüm" lâfı!) Koçak, "Onarılmaz bir geç kalmışlık duygu-

20 Bkz. Arzu Öztürkmen, *Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.

21 Özgür Balkılıç, *Temiz ve Soylu Türküler Söyleyelim - Türkiye'de Milli Kimlik İnşasında Halk Müziği*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2009, s. 105-109.

22 Koçak, a.g.m., s. 374.

23 A.g.m., s. 396.

suyla birlikte gelen bir denksizlik bilinci"nden söz eder.[24] "Yerli ürünleri değerli kılmak için tüketicinin gönüllü bir gümrük duvarını kendi algı ve zevk dünyasında içselleştirmesi" gerekiyordur.[25] Bir çeşit *riyakârlık* diyebilir miyiz buna? Meltem Ahıska, Garbiyatçı fantezi kavramıyla açıkladığı bir ikili hakikat stratejisinden söz etmiştir; "yakışık almayanı" bilen ama bilmezlikten gelen, kayda geçirmeyen, "biri dışsal ve aşkın, biri içsel ve içkin iki hakikate gönderme yapan" bir ikili hakikat stratejisi: Batı tarafından nasıl görüldüğümüzü/görüleceğimizi kerteriz alan bir sanal ego ideali ile, gündelik hayat pratiği içinde paylaşılan ve bu arada Batı'ya karşı bir hıncı da yeniden üreten "yerli ve milli" duyguların bilgisi arasındaki ikilik...[26]

II. Eleştirinin eleştirisi

Orhan Koçak'ın 2001'de, Tuncay Birkan'ın 2002'de yayımladığı iki önemli makale, Kemalist kültüralizme dönük eleştirinin, kendi içinden bir eleştirisini içerir. Birkan'ın niyeti zaten doğrudan doğruya budur: O, Kemalizme yönelen –yerinde bulduğu– eleştiri tarafından, aydınlanmacılığın "insanı yüceltme" ülküsünün de 'harcanmasına' karşı çıkar. Koçak da, muhafazakârların Kemalist kültür politikalarına "ikiye katlanmış bir hınçla" saldırmasına kaş kaldırır.[27] Hıncın ilk katı, Batı'ya, Batı'nın kültürel üstünlüğüne duyulan hınçtır; Kemalist kültür politikalarının bu duygusal yarayı "sadece örten yetersiz tedavi"sini esas düşman bellemek de, –hıncın ikinci katı–, muhafazakâr kültüralizmin zaafı, mazereti, kaçamağı... Sanki, Kemalizmin 'bozduğu' bir kültürel özü onarmak, onun unutturduğu, değersizleştirdiği kültürel mirası sandıktan çıkarmak, bir kültürel ihtişamı yeniden ihyâ etmekle kalmayacak; kültüralist akla uygun olarak, bütün politik ve toplumsal

24 A.g.m., s. 371.

25 A.g.m., s. 392.

26 Meltem Ahıska, *Radyonun Sihirli Kapısı - Garbiyatçılık ve Politik Öznellik*, Metis Yayınları, İstanbul, 2005, s. 84 vd.

27 Koçak, a.g.m., s. 398.

sorunları çözecek bir öze dönüş şifası sağlayacaktır. Muhafazakâr anti-Kemalizmin bu zayıflığı, sadece geçerken değindiği bir noktadır Koçak'ın. Koçak esasen Kemalizmin kültür politikalarını, –sadece iki dönemiyle ve kanadıyla değil bütün saikleriyle–, ayrıştırmaya odaklanmıştır; bu ayrıştırma da, zımnen eleştirinin eleştirisini içerir – en azından onun toptancılığından uzaklaştığı için.

Ayrıştırmalar

Orhan Koçak, iki dönemle birlikte iki anlayışı ayırt eder. Kemalizmin kültür politikalarının biçimlendiği 1922-1950 dönemini ikiye ayırır o: "din vurgusu *kısmen* kaldırılmış Ziya Gökalp"çi 1922-1938 dönemi ve "hümanist kültür" düsturlu 1939-1950 dönemi. 1923-1938 arasında "Batı'ya karşı Batılı veya dünyadan habersiz Batılı olmayı hedefleyen" bir kültür politikası geçerlidir.[28] Gökalp "Batı'yı, sırf Doğu tesirini yıkmak için[29] almak" niyetindedir – gerisi egzotizmdir.[30] Batı'nın hayli mekanik bir yöntem-tekniğe indirgenerek araçsallaştırıldığı bu solipsist anlayışta, post-Kemalist eleştiride dikkat çekilen milliyetçi uğrağın baskınlığı açıktır. Koçak, hümanist yönelimin kendini daha bariz gösterdiği ikinci dönemi de (1939-1950[31]), "Ziya Gökalp + Hasan Âli Yücel" senteziyle tarif eder![32] Başka bir yerde, "Batı'yla birlikte veya Batı için Doğulu olmak"[33] diye tarif eder bu sentezin 'olayını'. Yani Gökalpçi mekanik sentezcilik ve milli-özcülük büsbütün terk edilmemiştir. Nitekim, en azından bu pürüz, ama yalnızca o değil, yukarıda andığımız "yetersizlik" de, bu hümanist çabayı yaralayacaktır.

Orhan Koçak, Hasan Âli Yücel'in "daha çatışmasız bir sentez" arayışını temsil ettiğine dikkat çeker. "Türkleşmek" for-

28 A.g.m., s. 406.

29 Müzik bahsinde, "marazi biçimde Doğulu" diyebiliyordu örneğin.

30 A.g.m., s. 379.

31 Malûm, Yücel'in Milli Eğitim Bakanlığı'ndan ayrıldığı/uzaklaştırıldığı 1946'da bu dönemin "sönümlendiğini" söyleyebiliriz aslında.

32 A.g.m., s. 370.

33 A.g.m., s. 406.

mülüne karşı "tam Türk olmak"[34] formülüyle millici-özcü arzuyu tatmin eden Yücel, bunu, "hümanizmin metoduyla kendine dönmek" diye düşünmek ister. Evrensel-yerel uyumunu vurgulayarak ve içeriğini doldurarak, 'başkalıktan' ziyade insanlıkla ortaklığa yönelmek ister. Nitekim, bilhassa muhafazakâr hücumların göz ardı ettiği üzere, bu "hümanist" dönemde, "eski" kültürü tamamen silmeye dönük aşırılıklardan bu dönemde uzaklaşılmış, ayrıca Doğu klasiklerine ilgi gösterilmiştir. Rönesansçı evrensel-yerel (ve klasik-ilksel/pagan) uyumuna itimat etmek isteyen bu fikrin zaafı, –millici-özcü hamasetin 'kontrol edilemezliği' yanında–, Batı'yı da Evrensel'i de bir ebedîlik hali içinde dondurmaya[35] meyletmesidir.

Elbette, Koçak'ın bu makalesinde değindiği, hümanistlerin seçkinci (örn. Nurullah Ataç) ve halkçı (örn. Sabahattin Eyüboğlu) kanatları arasında da bir ayrım vardır.[36]

Bu faslı geçerken altını çizeceğimiz husus, toptancı bakıştan kaçınarak, Kemalist kültür anlayışı içinde ayrıştırmaların ihmal edilmemesi gereğidir. Bu, 'iyileri' ayıklamak için değil, bizzat Kemalist kültüralizm içindeki tartışma ve farkındalıkları fark etmek için lâzımdır.

Aydınlanmacılığı 'harcamamak'

Tuncay Birkan'ın makalesi, dediğim gibi, doğrudan bizim bu yazıdaki meselemizle meşguldür. O, "Kemalist/Aydınlanmacı *doxa*'nın, okumuşların kimilerince özlemle, büyük çoğunlukça da istihza ve tekdirle anılsa da, geçmişte kalmış olduğu yönündeki çok güçlü bir mutabakatın" varlığından hareket ediyordu.[37] "İnsanlara vapurda zorla Vivaldi dinletilen, radyolarda alaturka musikinin yasaklandığı, 'Çorum'un Çorum olalı böyle zulüm görmediği' (ya da Sivas'ın ya da Erzurum'un ya

34 A.g.m., s. 394 vd.

35 A.g.m., s. 397.

36 A.g.m., s. 402.

37 Tuncay Birkan, "Solun Son Sözü 'Kültürel Çalışmalar' mı?", *Toplum ve Bilim*, sayı 94, 2002, s. 6.

da...)[38] o Jakoben yılların puslu totalitarizminin küflü kokusu..." kesin olarak geride kalmıştı. Birkan, anti- veya post-Kemalist alay nesneleriyle beraber bizzat o alaycılığı da alaya alırken, yiten eskiyi arıyor değildir, bu eleştirel performansın neticelerinden büsbütün hoşnutsuz değildir, orada geri döndürülmez kazanımlar görür: "Yüksek kültürün seçkinci büyüsünden arındırılması, siyaset anlayışının ırk-toplumsal cinsiyet-ekoloji parametrelerinin de devreye sokulmasıyla yalınkat bir sınıf mücadelesi perspektifinin egemenliğinden kurtarılması, popüler kültür ürünlerinin ciddi analiz nesneleri haline gelmesi, gündelik hayat üzerindeki vurgunun güçlenmesi, yüksek kültür ile emperyalizm ilişkisinin hep gündemde tutulması vb. kazanımlardan artık geriye dönüş yoktur."[39]

Fakat, "kitlelerle her türlü pedagojik bağ kurma teşebbüsünün ardında, onlar üzerinde bir iktidar kurma arzusu, bir 'güç istenci', bir dayatma teşhis eden 'postmodern politik durum'un bilinçlere artık iyice işlemiş olmasından" hoşnutsuzdur Birkan. "Pedagoji teriminin kendisi[nin] bile postmodern çoğulcu konsensüste alerji yarat"masından rahatsızdır. "'Demokrasi' ve '(kültürel) fark' terimlerinin fetişleştirildiği, evrenselci-Aydınlanmacı saiklerin gözden düştüğü bir ortamda, kişi ve grupların tercihlerine duyulan felç edici saygı (...), onları hep kendi terimleriyle 'anlama' kaygısı, bırakın herhangi bir pedagoji önermeyi, neredeyse her tercihi demokrasi gereği aynı ölçüde saygın görmeye, 'değer' yargısı belirtmekten köşe bucak kaçmaya yol açıyor. Bunun politik karşılığı da bir bırakınız ne halleri varsa görsünlercilik oluyor"dur.[40]

Birkan, Kemalist kültüralizmin eleştirisinin temel saiklerinden olan anti-elitizmi de, bu değersizleşmeyi destekleyen

---

38 Bu klişe anekdotu/fıkrayı Birkan da zikretmeden geçememiş. Biliyor musunuz, "Sivas Sivas olalı"yla başlayan bir türkü var: "Sivas Sivas olalı / Böyle sevda görmedi / Yiğido sevdasına / Akıl fikir ermedi" (Söz müzik: Doğan Karatepe). Yanılmıyorsam "otantik" değil, son yıllarda üretilmiş bir türkü. Acaba meşhur anekdotumuza "gönderme" yapan bir post-modern istihza unsuru var mı işin içinde, bilmiyorum!

39 Birkan, a.g.m., s. 10.

40 A.g.m., s. 12.

yanıyla sorgular. Bu eleştirinin gözde izleği, Kemalizmin bir "yüksek kültür"ü dayatmasıdır. O "yüksek kültür"ün idrakiyle ve 'icrasıyla' ilgili, –yukarıda konu ettiğimiz–, sorunlar baki kalmak üzere, bizzat herhangi bir "yüksek kültür" fikrine uzaklaşmak, insaniyet namına büyük bir kaybı göze almaktır Birkan'a göre. Onun teessürle yazılmış satırlarından okuyalım: "Yüksek kültürle ilgilenmeyi bu şekilde bir tercih sorunu haline getirmek, halkın büyük çoğunluğunun bunlarla ilgilenebilmesinin önündeki son derece maddi engelleri görmezden gelmek demektir. Ayrıca evet, insanlığın ne kadar aşağılıklaşabileceğini kendi dolaysız deneyimlerinden de bilebilen insanın, ne kadar yücelebileceğini de görebilmesi için yüksek kültürle de ilgilenmesi, edebiyatla, sanatla, düşünceyle, bilimle kendi dertleri doğrultusunda hemhal olması şarttır."[41]

Birkan'ın eleştirisi, Kemalist kültüralizmin aydınlanmacılığına daha şefkatle yaklaşmaya çağırır bizi. Aydınlanmacılığın acemi, yüzeysel veya asıl önemlisi faydacı-araçsalcı numunelerine bakıp, insanın olanaklarını geliştirme, zihnini açma, ufkunu genişletme *pathos*'unu 'gömmemeye' çağırır. Kuşkusuz, eleştirinin eleştirisinin temel ilkesi olarak, yine ayrıştırarak...

"Yabancı" mı?

Birkan'ın, "yüksek kültür" alerjisini besleyen bir yönelim olarak bahsettiği popüler kültüre ilginin 'meşrulaşmasına' kapı açanlardan, –belki ilk kapı açan–, Murat Belge, arabeski ele aldığı bir yazı dizisinde, arabeskin Boğaz vapurlarında Bolero çalınması 'uygulamasına' duyulan bir tepkiyle ilgisi olabileceği gibi, bir yandan da arabeskin 'yaratımında' Bolero'yu "dinlemese bile işitmiş olmanın payı"na dikkat çekmişti.[42] Demek, Kemalist "yüksek kültüre" karşı halkın "kendi" kültürüyle direnmesinin marşı gibi sunulabilen arabesk, o "yüksek kültürün" bir biçimde 'tadılmasıyla' mümkün olmuştu. (Tabii, muhafazakâr seçkincilik, –*elitizm,* yani–, bu katışığı da bir yozlaş-

---

41 A.g.m., s. 13.

42 Murat Belge, *Tarihten Güncelliğe*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997, s. 348.

ma sayar.) Bir müzik enstrümanı, kaynağı ve kıdemi ne olursa olsun, çalarak ve dinleyerek tecrübe edildikçe *yerlileşir*. Başka kültür ürünleri de öyle. Milliyetçi-muhafazakâr *yerlilik* söyleminin çok kolay gözden kaçırttığı bu basit hakikati hatırlatıyordur, Murat Belge.

Kemalist "yüksek kültür" özentisinin veya Batı hayranlığının *yabancılığına* dair eleştiri, bizzat genel olarak Kemalizme dönük eleştirinin verimli düşünürlerinden olan Murat Belge tarafından, üstelik hayli erken bir zamanda eleştiriye tabi tutulmuştu. Belge 1978'de yapılan bir açık oturumda, sözgelimi keman ve viyolonselin "Türk müziğine" ithal olmasının veya özgün kanto türünün çıkmasının, Batı taklitçiliğiyle, aktarmacılıkla açıklanamayacağını söylüyordu: "... dışarıdan paraşütle indirilmiş bir kültür diyemeyiz". Elbette Batı'dan da esinlenerek bu ülkenin özgül koşullarında doğmuş bir yaratımdı kanto. Milli müziğin "özüne aykırı", "yabancı" da denemezdi; zaten "geleneksel" kültürün otantik yeniden üretiminin koşulları ortadan kalkmıştı zira.[43] Velhâsıl, Kemalizmin eleştirisinin –bu eleştirinin milliyetçi-muhafazakâr saiklerine yönelen– eleştirisi, kimi örneklerde, pekâlâ bu eleştirinin içinde de mündemiçti.

III. *Yücel* ve *Varlık* dergilerinde milli kültür ve hümanizm

Yazının asıl gövdesini oluşturan üçüncü bölümde, Kemalizmin kültür politikalarının hüküm sürdüğü 1930'ların ikinci yarısı ilâ 1940'ların ilk yarısına göz atarak, özetlediğim tartışmaların bir nevi sınamasını yapmaya çalışacağım. Bunun için, sözgelimi kültür politikalarına veya resmî beyanlara odaklanmak yerine, bizzat kültür âlemine eğilmeyi tercih ettim. "Kültür insanı" sıfatıyla yazanlar, nasıl bir kültür anlayışı vaz'ediyorlardı? Evrenselci-hümanist yönelimle özcü-milliyetçi yö-

43 Murat Belge, Ercüment Berker, Aydın Oran, Muammer Sun, Cinuçen Tanrıkorur, Hilmi Yavuz ve Faruk Yener, *Atatürk Devrimleri İdeolojisinin Türk Müzik Kültürüne Doğrudan ve Dolaylı Etkileri*, Boğaziçi Üniversitesi Türk Müziği Kulübü, İstanbul, 1980, s. 22, 104, 110.

nelim, ne derece ayrışıyordu? Pedantik-öğretici tutumla 'halkçılık' nasıl telif ediliyordu? Resmî kültür anlayışına dönük, –onun paradigmasının içinden veya dışından–, eleştiriler dile getiriliyor muydu?

Bunun için, yazıya girerken anons ettiğim üzere, bu bölümde, *Varlık* ve *Yücel* dergilerinin 1930'larda ve 1940'larda yayımlanan sayılarına bakacağım. 1935-1956 arasında çıkan *Yücel*, tek parti kültür politikasına yön verenlerin de –başta Hasan Âli Yücel– düzenli katkısıyla yarı resmî diyebileceğimiz bir hüviyet taşımıştır. Hem temsiliyeti hem politik yoğunlaşması itibarıyla bu taramada daha çok *Yücel*'e ağırlık vereceğim. 1933'te Yaşar Nabi tarafından yayımlanmaya başlayan ve hâlâ hayatta bulunan *Varlık* ise, özerklik derecesi daha yüksek olmakla birlikte, yine Kemalist aydınlanma-hümanizm misyonuna yakınlık duyan bir çizgidedir.

Hümanizmin yorumları ve 'işkiller'

Mart 1940'ta, *Yücel*'in 61. sayısında, Cemal Nadir'in "Anti Humanisma" başlıklı bir karikatürü yer alır. Karikatürde kısa pantolonlu bir çocuk elinde bir kalemle "Tasfiye!" diye bağırmakta, göğüs dekolteli iri kıyım bir şarkıcı kadın "yalelli" okumakta, bir ressamın eli şövalede nonfigüratif desenler 'karalamakta', bir de "tuluat" usturası görünmektedir. Hümanizmi inşa çabalarını boşa çıkartan bir kültürel karmaşa manzarasıdır bu. 'Şarkîlikten' sıyrılamamak (tuluat), eklektisizm (opera üslûbunda yalelli), fevrîlik ("Tasfiye!") ve uçuk, 'aşırı' modernizm (nonfigüratif), hümanizm cehdinin canına okumaktadır. Cemal Nadir, bir ara adeta bir milli dava gibi benimsenen, –en azından *Yücel*'de böyledir–, çok konuşulan hümanizm meselesiyle ilgili münakaşaları karikatürize etmiştir.

Yücel'in hemen 2., 3., 4. sayılarında (Mart-Nisan-Mayıs 1935) yayımlanan, Fevzi Muhip'in "Neo-humanisme" başlıklı yazı dizisi, *Yücel*'in ve resmî ideolojinin hümanizm tasavvuruna dair bize fikir verir. *Neo-humanisme*, yani *yeni-hümanizm*, öncelikle *yerli-ve-milli* bir hümanizm olma iddiasındadır: "Es-

ki humanisme, bulgunlarını (ilham) eski kültür kaynağından, greko-latinden almıştı. Neo-humanisme ise çok daha özel (orijinal) bir kültür kaynağına dönüyor: en öz, temiz, en katıksız Türk-Sümero-hün kültür kaynağı." Fevzi Muhip, eski humanisme gibi yenisinin de "bir parça oylaşması değil bir bütün oylaşması" olduğunu, yani sınıflar üstü olduğunu belirtir. Ama yeni-hümanizm burada da yerli-ve-milliliğiyle ve "Türk" olmasının verdiği üstünlükle temayüz ediyordur: "Yalnız şu var ki eski humanisme gibi uluslararası bir belirme değil, yüce türk budunu içinden fışkırmış özel bir doğum. Ancak kendi büyük gelişmesinden sonra ulusarasal olacak."

Fevzi Muhip, yeni-hümanizmi, anti-liberal devletçi ekonomi politikaya da bitiştirme gereği duymuştur. Öncelikle, nasıl "eski humanisme ökonomik olmaktan çok kültürel bir aylaş" ise, yeni hümanizmin de "yalnız ökonomik zorluklardan doğmuş" olmadığını, "Türk ulusu[nun] bu kurtuluşun savaşını aç açına yap"tığını vurgular. "Ancak, eski humanisme'in ökonom'u uzalarca başı boş bırakdığına ve ona karışmadığına karşı olarak, Neo-humanisme böyle pasif kalamamış, ökonom yönünde çabuk bir özel dizeme yaratmıştır".[44]

Bir başka önemli fark, yeni hümanizmin, tıpkı "ökonomi"deki gibi düşünsel sahada da, eski-hümanizmin 'başıboş' akılcılığına gem vurmasıdır. Fevzi Muhip önce, eski humanisme ile yenisi arasındaki devamlılığı tayin eder. Her ikisi de, "ulus kalabalığını yalanlarla avutan, sosyal akımları erişilmez sanulara bağlayan... aklı bırakarak çılgınlıklara uyan (...) demagogie ve paradoxialismden beri"dirler. Her ikisi de akıl ve bilgiye güvenir, "Scholastique'ten, bilgisizlik ve dar kafalılıktan doğan şarlatanlıkların karşısına dikil"irler. Fakat yeni hümanizm, yine yerli-ve-milliliğiyle ("uluslararası bir doğumla değil, özel ve ulusal bir doğumla belirmesi" ile), "en ağır metafizik anlamları bir hamur gibi yuğur"arak, "kuru akla yaş inan-

44 Fevzi Muhip, derginin İkinciteşrin 1935 tarihli 9. sayısında bu siyasayı "orta devletçilik" diye adlandıracaktır. "Siyasal ve türel işlerde *etat-gendarme* teorisi"ne (jandarma-devlet), "sosyal ve ekonomik alanda *etat-providence* teorisi"ne (korumacı devlet, refah devleti) itibar eden bir modeldir bu.

cı aşılamakta"dır! "Canlı (viable, vital) bir akıl"dır bu; yazı dizisinin üçüncüsünün başlığıyla: "İnandıran akıl". Fevzi Muhip burada aydınlanma ve rasyonalizmin kuşkuculuğuna gem vurur. "Eski humanisme'in düz ve doğruya varmak için tuttuğu yol, kuşku ve işkil yoludur" – kuruntu anlamına gelen, marazî çağrışımlı *işkil* kelimesinin altını çizelim! Descartes'ta, Pascal'da sözgelimi, "derin bir tasanın izleri"ni bulur Fevzi Muhip. "Halbuki şüphe, Kantın da demek istediği gibi, aklın bir elverişsizliğinden başka bir şey değildir ve şüphenin yerine inancı koyduğumuz zaman bu elverişsizliği gidermiş oluruz," diye bağlar bu bahsi. Oysa "İşte Neo-humanisme, düz ve doğruya erişebilmek için yol ve yöntem olarak şüpheyi değil ve fakat inancı alan bir akımdır. İnancın kaynağı, yozmamış bir kişi soyunun derin ve temiz acte'larıdır (kasıtlı fiil – Husserl)." Fevzi Muhip'e göre "Neo-humanisme şüpheyi atarak inancı yarattığı gibi, bu inancı kör körüne bir inanış halinde de bırakmamıştır." "Gandi gibi mistik, Mevlana gibi gnostik değil" "yöntemli" bir inanç söz konusudur: "Görerek, bilerek ve tasarlıyarak bir inanma."[45]

Yücel'in İkincikanun/Şubat 1943 tarihli 95./96. sayısında Haydar Tolun'un yazısında, "Batı felsefesi" karşısındaki *işkilin* başka bir tezahürüne rastlarız: "Tagore'un eski Hindin hikmetini renkli ve ıtırlı bir buhur gibi, fakat bize daha uygun bir düşünce halinde sunan felsefesi, Avrupanın birçok sefil felsefelerile yaralanmış ve yerlere serilmiş muztarip insaniyet için ne kadar derin ve insanî bir karakter taşır."

Hümaniz*mimizi* Batı'nınkinden ayırt etme kaygısıyla beraber 'ucu açık' bir rasyonalizm ve kuşkuculuktan duyulan kaygı, –'pür' rasyonalizmin işkilliliği karşısındaki işkil, diyelim biz buna!–, milliyetçi ve özellikle Batı'ya karşı müteyakkız bir ksenofobik tutumun yolunu döşer. Sanırım Kemalist hümanizmacılığın ana yol istikametini böyle tanımlayabiliriz. Elbette sağ ve sol şeritler, cepler ve sapaklar da yer alır bu yolda.

---

45 Yazı dizisi, bu "inancını", *etat-gendarme* lisanıyla haykırarak erer: "Ey kulaklarında örümceklerin kalın ve kat kat ağlar kurmuş olduğu ağır ve dazlak kafalar! Bu büyük ve derin değişimi ergeç öğreneceksiniz."

Hümanizmanın farklı yorumlarıyla devam etmeden evvel, *Yücel*'in sağ şeridinde hayli işlek bir anti-hümanist ırkçı-şovenist trafiğin aktığını not edelim. Dönemin Türkçü yazarları, dergide düzenli ve geniş yer bulurlar. Hüseyin Namık Orkun, İsmet Rasin (Tümtürk), *Yücel*'in devamlı denebilecek Türkçü yazarlarıdır. İsmet Rasin, örneğin Ağustos 1937 tarihli 30. sayıda "Türkçülük propagandası gerek," telkininde bulunur: "Halkımızı Türkçü yapmalıyız"dır. Mayıs 1939 tarihli 51. sayıda, "orta ve aşağı zekâları esas alan bir milli eğitim sistemi"nin benimsenmesine karşı çıkarken, dönemin yaygın öjenizminin örneğini verir: "Bedenî müsabakalardaki gibi, zekâ yarışında da acizlerin, zavallıların hiçbir vakit ehemmiyeti yoktur ve olamaz". Haziran 1939 tarihli 52. sayıda, Mussolini'nin iddialı yayılmacılığına karşılık, "bizim" sulhseverliğimize taş atar. *Yücel*'in İkincikanun 1942 tarihli 94. sayının başyazısı da, Başbakan Saracoğlu'nun "Türküz ve Türkçüyüz prensibine" atıfta bulunur.

Hümanizmin çeşitlemelerine dönelim. *Yücel*'in Mart 1940'ta 6. yılına girerken yayımlanan başyazısı önemlidir; evrenselcilikle yerli-ve-milli'yi –Orhan Koçak'ın saptadığı gibi– uyumlu ve barışık bir tutumla mezcetme temennisini yansıtır. Bu başyazının, 1938'den beri Milli Eğitim Bakanı koltuğunda oturan Hasan Âli Yücel'in tavrını temsil ettiğini söyleyebiliriz. Hedef, "Hummanismanın arayıcılığı ile kendimizi bulmak" diye konur; "muasır medeniyeti yaratan zihniyetle bu memleketin tabiatını, bu milletin kültürünü işlemek ve bu suretle Türk varlığında yeni kıymetler belirtmek" lâzımdır. "Dünya içinde kendine has bir sanat ve tefekkür sistemi kurabilen milletler, humanismanın arayıcılığı ile kendini bulan, kendini yeniden doğurabilen milletlerdir." Hümanizma, "bir örnek taklidi değil", "mutlak ve tek bir eskiye irca etmek değil, asırların yüklediği nas ve dogmalardan silkinerek asla, köke, insana gitmek" olmalıdır 'olgun'-*Yücel*'e göre. Başyazı, sanatçılarımızda "bir aranma, bir çabalanma, bir kendi kendini sorguya çekme, bir çocuk saflığını özleyiş, bir *marazi* (abç. – T.B.) eda var," derken, milliyetçiliğin kendinden memnun meşrebine de mesa-

fe koyar; öze-dönüşün kendiliğinden olmayacağı, bir eleştirel gayret gerektirdiği imâsı belirgindir.

(En sol şeride geçelim. *Yücel*'in, milliliğin evrensellikle daha barışık olduğu bu evresinde, derginin Ağustos 1940 tarihli 66. sayısının başyazısı, –dikkat! çekeceğim–, Behice Boran tarafından kaleme alınmıştır. "Sosyoloji bakımından humanisma" başlıklı makalede Boran, hümanizmin, "daha geniş şümulü olan Rönesansın bir parçası" olduğunu hatırlatır. Devamında, Klasik'in ve öze-dönüşün, yozlaşma-öncesi bir kadim milli medeniyete rücu olarak anlaşılmasına karşı uyarıda bulunur: "Maziden çarei halâs beklemek, maziye hayranlık değil"dir yapılması gereken. Boran, rönesans ve hümanizmanın, "sosyal şartların neticesi olan bir uyanış" ve "ortaçağın ananevi zihniyetine karşı başka bir otoriteye dayanma ihtiyacı"ndan doğduğunu hatırlatır.) O halde hümanizm, "sadece mekteplerde Yunanca ve Latince öğretmek, klasikleri bilmek" olmamalıdır. Hümanizm, "bütün bir zihniyetin ifadesidir" ve "Bu zihniyeti benimsemek istiyor muyuz sualine cevap aramalıyız"dır. Dahası, hümanizmin ancak "bir dünya görüşü olarak mevcut cemiyet hayatında bir fonksiyon görürse... kökleşebil"eceğini söyler Boran. Hümanizmi toplumsal bir temele oturtmak gerektiğini savunan bu tutum, Boran ve arkadaşlarının 1943'te çıkartacağı *Adımlar*'da "halkçı hümanizma"[46] namını kazanacaktır. Boran, tek parti döneminden sonra da yasaklı kalmayı sürdürecek bir ideolojinin, komünizmin müntesibidir. Onun *Yücel*'de yazması da, Kemalist kültür politikasının o sıralar gözde olan hümanizm kavramına 'ilişmesi' de, anti-komünist bakış açısından, Kemalizmin –veya en azından onun Hasan Âli Yücel'in de dahil sayıldığı bir sol kanadının– komünistlere müzaheretinin ve bahusus hümanizm fikrinin buna elverişliliğinin delili addedilecektir.

Bu bakımdan *Yücel*'in, İlkkanun (Aralık) 1941'de çıkan 82. sayısının başyazısında, "humanizma sevdasıyla ilgili" eleştiri ve tarizlerden yakınması 'manidardır'. Dergiye "Milliyeti ihmal edecek sıra mıydı?" diye serzenişte bulunulmuştur, başyazıda

---

46 Aktaran Işıl Çakan Hacıibrahimoğlu, *Cumhuriyet ve Hümanizma Algısı*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012, s. 212.

aktarıldığına göre. "Mecmuamızı kozmopolit görmeğe başladıklarını ileri sürenler bile oldu," denir. *Yücel*, "milli halkçılık heyecanına ve aşkına... şuur ve metodun da lahik olmasını istediğimiz içindir ki, 'humanizma' davasına sarıldık," diyerek savunur kendini.

Yücel'de, Boran'a muhtemelen soyut ve toplumsal-sınıfsal dayanaktan mahrum görünecek olan, naif diyebileceğimiz bir hümanizmacılığın da kendini duyurabildiğini ekleyelim. Milli hassasiyetlerden uzak düşme işkili gütmeyen bir 'insancılık'. Haziran 1940'ta (64. sayı) –bir eski komünistin, ama sahiden *eski* komünist– Vedat Nedim Tör'ün yazısında bu tarzın has örneğini buluruz: "Her şey insan için. (...) Her şey O'nun ve her şey O'nun için... Ve İnsan İnsan'ı unuttu. Ve İnsan İnsan'ı bulacak." Veya Şubat 1940 tarihli 60. sayıda başlayan yazı dizisinde, Ceyhun Atuf Kansu'nun tabiat aşkını yücelten "Birinci senfoni"sinde: "Tabiat, en güzel dediğimiz şeyden daha güzel... en doğru dediğimiz şeyden daha doğru..." *Yücel*'in Ekim 1945 tarihli 108. sayısında Şinasi Özdenoğlu, "Hümanismanın gerçek manası[nın] yalnız eski Yunan-Latin kültürü değil, mevcut kültürlerle canlı bir irtibat kuran bir ruh, bir prensip" olduğunu yazacak, hümanizmin "bir politika ve ideoloji değil, ahlâkî bir ilke" olduğunu vurgulayacaktır.

Son olarak, *Yücel*'in sayfalarının, tıpkı Hasan Âli Yücel'in başlattığı Milli Eğitim Bakanlığı klasikler çeviri programındaki gibi, doğudan batıya, çok geniş bir seçkiyle dolu olduğunu belirtelim: Türk halk sanatı ve edebiyatından Osmanlı'ya, klasik ve modern Batı edebiyatı incelemelerine, Hint dramına (Nisan 1941), Japonya'da yeni musıki hareketlerine (İkinciteşrin 1941) kadar... Bu arada Ayn Rand'dan bir çeviriye rastlamak bile mümkündür (Nisan 1945)!

Milli sanat ve halka gitmek

Milliyetçilikle hümanizmin birbirine kavuşturulduğu eklem yeri, insanın 'özüne', 'saf'-'yalın' haline dönmesinin mütekabili olarak, milli varlığın kadim tarihteki 'ilksel-özsel' kaynağına

dönmesidir. (Bu, aynı zamanda, milli tarihi kadimleştirmeye yarar.) Türk milliyetçiliği ve onun Kemalist yorumu da bu kavuşmayı arıyordu. Hasan Âli Yücel, Eylül 1941'de *Yücel*'in 79. sayısındaki söyleşisinde "tarihin payen devirlerine inmeden kendi milli varlığına nüfuz etmiş medenî millet tanımıyorum," hükmünü koyuyor, Ergenekon, Oğuz vs. destanları "masum bir ulus hayalinin tarihini söyler," diyordu. *Yücel*'in İlkkanun/Sonkanun 1939 tarihli 58./59. sayının başyazısı: "Dinî tesirlerle mistikleşmeden önce epik bir Türk edebiyatı vardı," diyerek, 17. yüzyıl Türk edebiyatı devrini, Nef'i ve Naili devri diye değil, Karacaoğlan ve Aşık Ömer devri diye anmak gerektiğini ihtar eder. Derginin Temmuz 1940 tarihli 65. sayısının başyazısı, "Türk sanatının ana mayası"nı bulmak için "humanismanın içinden çıkmakta tebarüz ettiği vazife: insana hükmeden ve hür fikri esir eden naslardan ve doğmalardan, dinî tesirlerden arî kalmış ilk Türk edebiyatını bulmak" ödevini verir. Şubat 1941 tarihli 72. sayının kapak konusu olan Nevâî, "İlk Türk hümanistlerinden" diye sunulur. Onun *Muhakemetü'l-Lûgateyn*'i, Dante'nin milli edebiyatları tahrik eden "Halk diline dair"ine tekabül ediyordur.

'Saf' ve 'soy' milli sanatın kaynağı, Kemalizmin halkçılıkla milliyetçiliği mezceden altı okuna da uygun olarak, halk sanatında aranır. İlkkanun 1941 tarihli 82. sayılı *Yücel*, Baltacıoğlu'na atıfla "Tam Türk olmayan bugünkü Türk edebiyatını Türkleştirmek için tek çare... halka gitmek," istikametini gösterir. *Yücel*'in altıncı yıl 'manifestosu', "orijinal ve som sanat malzemesi olarak kalabilen tek sanat janrı ve şubesi 'halk sanatı'dır" ilanında bulunur. *Yücel*'de başkalarının yanı sıra, –1940 yılında yoğunlaşarak–, 1940'ların ortalarında kriminalize edilerek muhacerete zorlanacak olan halkbilimci Pertev Naili Boratav ve sosyal psikolog Muzaffer Şerif Başoğlu'nun halk sanatı tetkikleri yer bulmuştur. Bu bahse, Behçet Kemal Çağlar vesilesiyle tekrar döneceğiz.

Beri yandan Hasan Âli Yücel, Eylül 1941'deki o söyleşisinde, halk edebiyatıyla ilgili "ileri bir mübalağa ile fazla ümide kapılmamak", tekrardan medet ummamak ikazında bulunuyor-

du. Aynı ihtiyat, derginin İkincikanun 1941 tarihli 83. sayısının başyazısında dile getirilir. "Halkta saplanıp kalmayı değil, halktan hız alıp halkla elele verip yürümeyi istiyoruz"dur. Şu beyan, dikkate değer: "Şarkı taklid ettik olmadı, garbı taklid ettik olmadı, *halkı taklid edeceğiz* (abç. – T. B.); kendimizi tekrarlayacağız, kendimize geleceğiz; yolumuzu bulacağız, ilerleyeceğiz ve yaratacağız". *Halkı taklid etme* düsturu, esasen, kültürel etkinliğin sentetik-kurgusal niteliğinin bilincini ifade eder. Tabii, Kemalizmin kültür politikasının 'yapaylığını' vurgulayan muhafazakâr organizmacılık, kendine delil devşirebilecektir bu ifadeden! Ben, Orhan Koçak'ın ilk bölümde aktardığım, taklit 'meselesinin' Türkiye'deki kültür tartışmalarının adeta paradigmatik çerçevesini çizdiğine dair yorumunun bir teyidini görüyorum. Her halükârda, burada halk sanatına, ham haliyle değil, –Gökalpçi senteze de uygun biçimde–, modern usulle işlenecek bir kaynak olarak değer veriliyordur. Nitekim 83. sayının *Yücel* başyazısı, Kemalizmin alâmet-i farikası sayılabilecek "Halka rağmen halk için" düsturuna bağlanır: "'Halk içinde halkla beraber halk için' derken inkılâbımızın anlamında 'Halkın rağmına da olsa halk için' prensibinin de mevcut olduğunu unutmuyoruz."

Halk kültürünün 'süzgeçsiz' alınmasına karşı tetiklik, Haydar Tolun'un Haziran-Ağustos 1942 tarihli 88/89/90. sayılı *Yücel*'de, en geniş yelpazede gururla benimsenen Yunus Emre'ye şerh düşmesinde kendini gösterir. "Köle ahlâkına dönmek istemiyoruz" başlıklı yazı, "'Kim bize taş atar ise güller nisar olsun ona' diyen Yunus Emre ahlâkı, ruhumuza uygun gelmediği için tekkeleri kapadık; iradî fakirliği yükselttiği yerden indirdik ve dervişlik ocağını söndürdük," uyarısında bulunur. Tolun'a göre, "kendisine vurmak isteyenin ayağına düşerek öpmek isteyen Yunus Emre"yi sevmek, inkılâbın aşmak istediği teslimiyetçiliği ("his ve düşünce dalâleti"ni) hortlatmak demektir.

Halk sanatı tartışmalarında, bu 'makro' meselelerin berisinde, kültürün *demokratikleşmesine* dönük dikkatlerin de gösterilebildiğini göz ardı etmemek gerek. Daha çok insanın ve 'sıradan' insanın okuması, yazması zaten Hasan Âli Yücel'in sürekli tekrarladığı ülküydü; hatta bu 'popülizminden' ötürü, va-

satları değil üstün liyakatli aydın eliti yetiştirmeye odaklanmak gerektiğini savunan Nurullah Ataç'la küskünlüğe düştüğünü biliyoruz. Kültür ortamında yer yer, Hasan Âli Yücel'in çizgisini gerçekten bir demokratik popülizme doğru zorlayan sesler işitilir. Bu defa ilkin *Varlık*'tan bir örnek vereceğim: Derginin 1 Eylül 1933 tarihli 4. sayısında Sadri Ertem'in, "şimdiye kadar lisan hududuna edebiyatın çerçevesinde girmeyen konuşma tarzı, argo, sokak sözleri[nin] bugün pekâlâ yeni lisanın bünyesine" dahil oluşunun getirdiği demokratikleşmeden söz edişi, ilginçtir. *Yücel*'in Temmuz 1944 tarihli 100. sayısında Türker Acaroğlu'nun "İstanbul şivesi dışındaki şivelerin yaşama hakkı"na dikkat çekişi, daha da ilginçtir: "Bir *Hakkâri yerlisi* (abç. – T.B.) bizim İstanbul şivesini öğrenmek zorunda değildir, ama biz onunkini öğrenmeliyiz. Milli birlik dediğiniz şey ancak böyle tahakkuk edebilir. Şive kelimelerini artık resmî üslûba sokmanın zamanı gelmiştir."

Araçsallaşma

Kültür ve sanata misyon yüklerken onu araçsallaştıran tutum, hem milliyetçi, hem Kemalist kültür anlayışının bir başka karakteristiğidir. Hasan Âli Yücel, *Yücel*'de Mayıs 1937'deki (27. sayı) söyleşisinde, milliliğin yaratımında sanatın önemini vurgularken, sanatsal yaratım için de milliliği şart koşar: "Bismarck'ın gerçekleştirdiği birliği daha önce sanatkârlar hazırladı; bu muhakkak, bu tahakkuktan sonra onun halka sinmesi için de sanata bir vazife düşmedi mi?... [sanatkârın] yaratma kudretinin mevzuunu kendi benliğinin büyük benlikte canlanmasında bulmazsa esasen eser vermesine imkân yoktur..." Ahmet Muhip Dıranas gibi bir şaire bile, "İmdi, iyi yaratan bir ressam, iyi döğüşen bir erdir de," dedirten bir 'angajmandır' bu (*Yücel*, İlkkanun 1941'deki 83. sayı)... Örnekleri sonsuz çoğaltabiliriz, şimdiye kadar aktardıklarımızın da zımnında var zaten.

Bununla beraber, sanata bizatihî kıymet veren, onun *özerkliğini* tanıyan sesleri de işitiriz aralarda. *Yücel*'in 26. sayısının

(Nisan 1937) başyazısı: "İdeal kadar aziz bildiğimiz bir şey daha var: sanat," demeden edemez: "Sanatı cemiyet için ve ideal için – ve bizzat sanat olduğu için de bu kadar çok sayıyor ve seviyoruz"dur. Görece özerk *Varlık*'ta, sanatın görece özerkliğinin daha güçlü savunularına rastlarız. 1 Eylül 1936 tarihli 76. sayıda Yaşar Nabi, "sanatın kıymetini her şeyden önce sanat ölçülerile tespit etmek, bizi batıl itikatların uçurumuna düşmekten koruyacaktır," der. Ressam Nurullah Berk, 1 Sonkanun (Ocak) 1935 tarihli (sayı 36) *Varlık*'ta şu provokatif uyarıda bulunur: "Sanat sun'idir... sanatın hakikatle alakası yoktur. (...) Sanat, hayatın yanında... diğer bir hayat"tır.

Hasan Âli Yücel'in, zikrettiğimiz Eylül 1941 söyleşisinde, sanatın özerkliğini önemseyen şu sözleri de ettiğini gözden kaçırmamak gerekir: "Devletin yüzde yüz himayesine girmiş ve organize edilmiş olan yerlerde sanat, bu himayeyi yüzde yüz hürriyetsizlikle ödemektedir... yaratma hareketi, hürriyetin kendisidir. (...) Rembrandt'ı ve Beethoven'i yetiştiren himaye değil, belki himayesizliktir." "Onun için sanatkârdan beklenen ilk iş kendini, büyük mahrumiyetlerin zenginliği içinde yetiştirip yaratmak oluyor."

Acemilik ve "terbiyevîlik"

Yücel'in İkincikanun 1936 tarihli 11. sayısında, –o yıllar dergiciliğinde âdetten olduğu üzere–, bir anket düzenlenmiştir: "Harpten sonra yazılmış hangi eserlerimizi garp dillerine çevirmeli?" Ankete cevap veren 'kültür adamlarından' ikisinin, Selami İzzet ve Peyami Safa'nın bazı önerilerde bulunmasına mukabil, üç kişi, Cemil Sena Ongun, Orhan Seyfi Orhon ve Yusuf Ziya Ortaç, buna değecek eser bulamamakta birleşirler (son ikisi, Kemalist milliyetçilikle milliyetçi-muhafazakâr çizgi arasında köprü kuran şahsiyetlerdir). Nurullah Ataç, sadece Nâzım'ın şiirlerini 'şartsız' olarak çevrilmeye değer bulur. F. Rıfkı'nın *Roman*'ının, "edebi bir eser olması dolayısıyla değil, bizdeki inkılap düşüncesini anlattığı için" çevrilebileceğini söyler; "Başka tercüme etmeye değer eser göremiyorum," der. Bir de

şunu ekler: "Vakıa Y. Kadri'nin *Ankara*'sı Türkçe için iyi bir romandır, tercümeye lüzum yok çünkü pek sönük kalır." Batı ölçülerine vurulabilecek kıymette ve özgün addedilebilecek eser ortaya koyamadığımız kanaatinin ağır bastığı bu tablonun yarattığı rahatsızlığı, bir sonraki (12.) sayıda (Şubat 1936) görürüz. Derginin bu sayıdaki başyazısını yazan Behçet Kemal Çağlar, "bütün edebiyatımızı bir kalemde inkâr eden züppe kimselere sorgu kabilinden bile yer vermeyiniz," diyerek önceki sayıdaki ankete 'menfi' cevaplar verenlere sert bir ihtarda bulunur. Bu sayıdaki ankette F. Nafiz Çamlıbel, kitapçı Ahmet Halit'in yanı sıra, Reşit Saffet Atabinen ve hele Necip Ali Küçüka gibi, siyasi hüviyeti ağır basan kişiler, "tercümeye değer" eser önerileri sıralarlar. Ancak 'mızıkçılık' yapan bu sayıda da çıkar; Hilmi Ziya Ülken, "toplu çevrilebilecek yazılardan ziyade parça parça eserler" bulunabileceğini söyler (Yahya Kemal, Necip Fazıl ve Ahmet Haşim'den "bazı şiirler"...). *Yücel*'in bundan iki sayı sonraki (14, Nisan 1936) sayısının başyazısında da, garp dillerine çevrilmeye değer eserimizi bulamayanlara taş atılması dikkat çeker.

Anket ve etrafında konuşulanlar, Kemalizm ve kültür tartışmasının yazının başlarında değindiğimiz temel bir çelişkisinin veya kompleksinin örneğidir: Batı'yla 'ölçülme' kaygısı ve Batı karşısında bir 'gerilik' bilinci – ve bu 'gerilik' bilincine karşı reaksiyoner bir özgüven diklenmesi. Bu gerilim, Kemalist kültür ortamının kendi içinde mevcuttur.

Hasan Âli Yücel, Mayıs 1937'de *Yücel*'in 27. sayısında, –henüz bakan değil sade milletvekilidir–, kendisiyle yapılan söyleşide, 'geriliğimizi' gönül rahatlığıyla 'sahiplenir'. Dünyayla tartılmanın meydan okumasını göğüsleme cesaretini göstermekten yanadır: "Stendhal'in bir romanını velev tercümesinden okumuş olduktan sonra şöyle veya böyle çırpıştırılmış ve adına da telif denmiş bir romanı bütün çıplaklığı ile mukayese imkânları artık hasıl olmuştur. (...) sizin mecmuanızda da gördüğüm mesela Baudelaire tercümelerinden sonra bizim birçok şiirlerimiz yavan kalır. Şimdiki devir bence, bu mukayese imkânından doğan bir tereddüt devri ve bu tereddütten çıkan bir sa-

nat açlığı çağıdır. Hadlerin bilinmesi zamanı gelmiştir." Hasan Âli Yücel, devamında, gelişmenin-yücelmenin yolu olarak tabii yine *kendimize dönmeyi* işaret edecektir: "Bundan sonraki safha, tam bir kudretle kendimize dönmek ve kendimizi kendimizde aramak olacaktır." Ne var ki "Biz henüz buna gelmiş değiliz"dir. "Herkes çocukluğunu hatırlarsa kendinden evvel etrafındaki insanları ve eşyayı tanımış olduğunu görür," der, Yücel. Kendimize dönmemizin usulünü bize öğretecek olan bilgiyi alma aşamasındayızdır. Hasan Âli Yücel, bundan üç yılı aşkın bir süre sonra, *Yücel*'in Eylül 1940'taki 67. sayısında yer alan söyleşisinde, –artık bakandır–, bu aşamayı "bir muhatap kütlenin ve münekkit zümrenin yetişmesi devresi" diye tanımlayacaktır. "Türk dünyasının bir Rennaisance idrak etmesi için... Türkiye'de bir kütle olarak düşünür sınıf (yani dünya tarafından 'Türktür' diye temyiz ve takdir edilecek derecede geniş ve orijinal bir fikir faaliyeti)" oluşması gerektiğini söyler; bu da "ancak memleket okuyabildikten, okuduğu üzerine düşünebildikten, düşünüp anladığını kendi kafasının mihengine vurarak kontrol ve murakabe edebildikten sonra doğacaktır."

Kültür üreticiliği ve tüketiciliğimizin yetersizliğine ve acemiliğimize dair yakınmalara, ara sıra *Yücel*'de de rastlanırken, *Varlık*'ta bunlarla daha fazla karşılaşırız. *Varlık*'ın 1 Ağustos 1933 tarihli 2. sayısında Mehmet Saffet, şiir ve edebiyatın "iptizale düştüğü"nden, "kıymetli enerjilerin israf edildiği"nden yakınır –ki bu, "ihanet"tir ona bakılırsa!–; "Homer, Sofokles, Öripides, Dante, Goethe'nin eserlerini okumadan" ve hazmetmeden sanat yapmaya kalkışmak, olmayacak iştir. Yazar, Homer'in "Orta Asya muhacir Türklerinden Surlara mensup" olduğunu haber vererek, bu şedit 'kültürlenme' azarlayışıyla örselediği milli ruhu, yumuşatır adeta. (Öyle ya, "kendine dönmek" yetecektir.) *Varlık*'ın 1 Birinciteşrin (Ekim) 1936 tarihli 78. sayısında ressam Nurullah Berk, sözünü sakınmadan, sanat zevki yokluğundan yakınır: "Sanat sevgisi ve sanat hürmeti, sanat ihtiyacı henüz kafalarımıza girmemiştir. Bizde aşk yoktur. Biz sanatı, sayılması lâzımgeldiği ve her yerde sayıldığı için sayar ve sever görünürüz. Alkışladığımız sanatkârların eserlerini

orada burada çürütmemiz bu görenek ve içten gelmiyen sevginin bir tecellisidir."

Gerilik veya acemilikle ilgili yakınmaların veya eleştirilerin, –kimileyin de *acemilik* bilinci dediğim şeyin–, anti- ve post-Kemalist eleştirinin hedef tahtasındaki kültüralist 'toplum mühendisliğinin' tipik örneklerine dönüştüğünü de görürüz. Mesela –son kısımda hümanist kutbun örneği olarak ele alacağım– Orhan Burian, 1945'te şöyle yazabilecektir: "Memleketin iyiliği adına, toplumsal terbiyemizin temellerini yeniden ele almalı, sonra bütün vatandaşları –artık anlayışlarına göre *tatlılıkla ya da sertlikle* (abç. – T.B.)– bu terbiyenin imbiğinden geçirmeliyiz."[47]

Beri yandan, –yüksek kültürün kadimden ve fıtraten Türk oluşuna sığınmadan!–, iyimserlik üreten bir bakış açısı da vardır. *Yücel*'in Birincikanun 1936 tarihli 22. sayısında Nezihe Arseven, "Avrupa'ya gidip ümitsiz ve şaşkın dönmeyen pek az kimse var... On seneden beri başladığımız işlerde, bizi birden on asır ileri olan memleketlerle mukayese ediyorlar," diye yakındıktan sonra: "Onların asırlarca zamanda yaptıklarına biz yakın senelerde ulaşacağız" iddiasını koyar: "Bize bu cesareti on senede yaptıklarımız veriyor ve bizi yaşatan da bu inançtır... ümitsizlik değil itimat, sabır, çalışma ve her şeyden evvel *iman* bekliyoruz." – Neo-hümanizmanın işkile karşı inanç ilkesini de hatırlayabiliriz burada. *Yücel*'in Şubat 1941 tarihli 72. sayısında Fikret Adil'in d grubunun resim sergisiyle ilgili yazdıkları bu bağlamda ilginçtir. O, gruptaki ressamların ilk sergilerinde 'uçuk' bulunarak alay konusu olduktan sonra[48] "artık anlaşılır resimler yapıyorlar" diye benimsenmelerini eleştirir. Bu yaklaşım, "olağan tekâmül"ü görmezden geliyordur ona göre. "Ressamlar seyircilere uymamış, seyirciler resmin ne demek olduğunu kavra-

---

47 Orhan Burian, *Denemeler Eleştiriler*, Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, Ankara, 2004, s. 149.

48 Avangard şiir de alay konusu olmuştur o dönemde. Cemal Nadir'in Eylül 1937 tarihli *Yücel*'deki (31. sayı) karikatürü, bu taassubu yansıtır: Eski şair "mef'ulün mefailün, mefailün, failün" diye manasız bir mekanikliğe düşerken yeni şair de "Trum trum trum trum trum trak" (tabii ki Nâzım Hikmet!) dizeleriyle aynısını yapıyordur bu bakışa göre.

mağa başlamışlardır, hülasa resim ihtilâli muvaffak olmuştur," Fikret Adil'e göre. Bu, deneyimle öğrenmeye güvenen modernist bir iyimserliktir. Zımnen, milliyetçiliğin yatırım yaptığı türden iyimserliğe karşı çıkan bir iyimserliktir. O türden iyimserliği, Behçet Kemal Çağlar'ın, *Yücel*'in Mart 1939 tarihli 49. sayısındaki yazısında buluruz. Çağlar, d grubu sergisinin başarısını, *yabancılaşmadan* kurtulup yerli-ve-milliye kavuşmalarında bulmuştu: "Bu genç ve yaratıcı insanlar, memleketlerinin havasını içlerine sindirmeğe başlayalıdan beri, garp dünyasının bizim *memleketin bünyesine yabancı ihtilaçlarından* (abç. – T.B.) kurtulmanın yolunu bulmakta, bir yandan huzura eren bir yandan başka rüzgârlarla çalkalanan bir ruhla yeni merhalelere, mükemmeliyete, nizama ve yerliliğe kavuşmaktadırlar."

Kemalist kültür inkılâpçılığı vasatında, 'toplum mühendisliği' veya 'tepeden inmecilikten' görece özerk bir (öz)eleştirel söylemin de soluk alabildiğini görürüz. Pedantizme, vasat(çı)lığa, filistenizme, kendinden-memnuniyet konforuna karşı müteyakkız, bizzat kültür inkılâbının aktörlerini sorgulayan bu söylemin yegâne mümessili Ataç değildir.

Yücel'in Haziran 1936 tarihli 16. sayının başyazısında Osman Nebi, "Gençler artık bizi beğenmiyor," diye yakınan şaire atıfla, sadece "eski toplum"la sınırlı olmayan bir modernist 'mütemadî' yenilik romantizmine girer: "Gençlerin eskileri hatta bugünü beğenmemesinden memnun olmalıyız... beğenen kabuğunu yırtamaz... Beğenilen yerde hareket yoktur, orada kalınır. Beğenilen yerle ve beğenilenle baş başa yaşanır. Ruh orada sükûn halindedir; artık yeni bir şey aramaz; yeni bir hamle yapmaz."

Eleştirinin gelişememesiyle ilgili eleştiriler, bir başka önemli kalemdir. Orhan Burian *Yücel*'in Şubat 1938 tarihli 36. sayısında, "edebiyatımızın asıl noksanı"nı, "sistemli bir düşünme neticesi yazılmış, tenkidî ilmî tetkik" olarak saptar. (Devamında, 'tipik Kemalist' bir yerinme gelir: "Hâlâ acınacak kadar şarklı bulunuyoruz".) 15 Haziran 1937 tarihli *Varlık*'ta Yaşar Nabi, "halk okumaya teşne" olmasına mukabil, "entelektüel zümre"nin eleştiriyle ona rehberlik edemediğini savunurken; Garp eserleri-

ni "mükemmel tenkit" edecek kadar kabiliyetli olanların "kendi dilimizde neşredilen eserleri okumaya tenezzül etmemesi"nden yakınır. Yaşar Nabi, 15 Şubat 1937'de de (*Varlık*, 87. sayı), Ankara Halkevi'nin edebiyatçıları, edebiyat meselelerini görüşmek üzere "bir fikir sporuna davet etmesi" vesilesiyle yazdığı yazıda, veciz bir filistenizm ve pedantizm eleştirisi yapmıştır: "Biliyorum, böyle bir toplantıdan mühim kararlar, ortaya konacak şaşmaz doktrinler ve derhal tatbikine geçilecek pratik tedbirler bekliyen ve böyle neticelerle karşılaşmayınca da omuz silkerek 'adam sen de bütün bunlar lâftan ibaret' diye ehemmiyet vermeyecekler aranızda az değildir." Yaşar Nabi: "Konuşmaya çok muhtacız... Muhit denen şey, konuşma ile olur," der, kastettiği, eleştirel ve alış verişli konuşmadır.

Daha önce de zikrettiğimiz ressam Nurullah Berk, *Varlık*'ın Ekim 1940-1941 Ocak tarihli 68-71. sayısında, üretimsizliği mesele eder: "Sanat hakkında konuşulan ve yazılanların ekserisi hiçbir canlı misale, göz ile görülebilecek hiçbir hakiki nümuneye dayanmamaktadır. Garip bir paradoksun neticesi olarak Türkiye'de senede beş sanat sergisi açılmakta, bin sanat yazısı yazılmaktadır." Eylül 1936'da *Yücel*'de (19. sayı): Nezihe Arseven de aynı şeyden şikâyet etmiştir: "Mukaddimelerden, iddialardan, konferanslardan, izahlardan evvel eser ve mahsul lâzım." Nurullah Berk, bu üretimsizlik şartlarında eleştirinin, yorumun veya Nezihe Arseven'in kullandığı kelimelerle iddiaların ve *izahların*, onları ileri sürenler için dahi deneyime dayanmadığına dikkat çeker: "Muharrirler misallerini halkın görmediği garp sanat âleminden seçiyorlar. Hatta kuvvetle sanıyorum ki, bir tek Avrupa müzesi görmemiş sanat münekkitlerimiz... de mevcuttur." Berk, böyle bir kültür ortamı hakkındaki hükmünü şöyle verir: "Bu durumda sanat edebiyatımız ancak terbiyevî olabilir. 'Vulgerisation' kelimesine başka bir mukabil ıstılah bulamıyorum." Aşırı basitleştirme-kabalaştırma-bayağılaştırma anlamına gelen vulgerleşmenin *terbiyevîlik* kelimesiyle karşılanmasının altını çizelim. Denklemi aksi yönde kat edersek; terbiyevî yani pedagojik-öğretici tutumda bizzat bir kabalaşma-bayağılaşma tehlikesi görmek, demektir bu.

Nisan 1945 tarihli *Yücel*'de (102. sayı) Arif H. Özbilen, Halkevleri çalışmaları üzerine yazısında, şöyle bir kültürel daralma-taşralılaşma ikazında bulunur: "Senelerdenberi küçük ve uzak kasabalarda yerleşmiş kalmış, fikir ve kültür ilerlemesinden, kendi işleri icabı uzak kalmış insanların vatandaşlarını yüceltebilecekleri seviye ancak kendi seviyelerinden biraz daha aşağısı olabilir". Özbilen'in önerisi, profesyonel Halkevi yöneticisi yetiştirmektir. Falih Rıfkı'nın *Çankaya*'da eksikliğinden yakındığı inkılâp yayıcı "piyonerler"i hatırlatabilir bu öneri! Buradaki tartışmamız açısından dikkate değer olan ise, filistenizm-pedantizm meselesinin farkındalığıdır.

Behçet Kemal Çağlar - Orhan Burian

Son olarak, Kemalist kültüralizmin iki kutbunu belirginleştirmeye çalışacağım; 'terbiyevî' söylersek, millici ve hümanist kutupları. Bu ikisini, Behçet Kemal Çağlar ve Orhan Burian'ın fikrî şahsiyetlerinde örnekleyeceğim.

*

Yunus Nadi, 22 Şubat 1938 tarihli *Cumhuriyet*'te şöyle yazmıştı: "Kendi milli seciyemiz çerçevesinde inkişaf edecek milli yüksek kültürümüzü kendimiz kuracağız ve kurmaya da başlamış bulunuyoruz. Haricin ideolojilerinden heves edebileceğimiz tek fikir ve meslek yoktur."[49] Behçet Kemal Çağlar, bu ksenofobik milliyetçi kültüralizmin ateşli bir mümessilidir. O en çok, –önemli bir kısmı dinsel motifleri yüce bir varlık olarak Mustafa Kemal'e uyarlayarak yazılmış–, Atatürk şiirleriyle bilinir. Özellikle çok partililiğe geçiş sürecinde laikliğin gevşetilmesine karşı katı muhalefeti nedeniyle, Kemalist yazında "gerçek Atatürkçü" olarak tescillenmiştir.[50] Onun, *Yücel*'in düzenli yazarı olduğunun da altını çizelim – burada en fazla yazanlardan biridir. Bu

49 Pınar Aydoğan, "Kemalizm'in Muhafazakâr Bir Yorumu: Yunus Nadi", yayımlanmamış doktora tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2016, s. 170.

50 Örn. Alev Coşkun, *Hasan Âli Yücel - Aydınlanma Devrimcisi*, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul, 2007, s. 133-134.

yazıda Çağlar'a şimdiye kadar iki vesileyle rastladık: "Tercümeye değer eserimiz var mı?" anketine 'henüz yok' diyenlere gösterdiği şiddetli tepki vesilesiyle, bir de d grubunun başarısını yerli-ve-milli'ye dönüşlerine bağlayan yorumu vesilesiyle.

Çağlar, Şubat 1940 tarihli *Yücel*'de (60. sayı) "Eski Osmanlılık kadar, şimdiki garpliliği de sanatımızın sınırlarından dışarıya sürmek zorundayız," diyordu. Aslında, sadece "şimdiki garpliliği" de değil... 1 Eylül 1934 tarihli *Varlık*'ta Shakespeare'i bir kâzip şöhret olarak tasvir eder; eserlerinin "tamtakır mantık, sipsivri mübalağa ve apaçık kelime oyunu ve fikir hokkabazlığı"ndan müteşekkil olduğunu söyler. "Şekspir'e, İngiliz emperyalizmi ile beraber bir gün rahmet okuyacağımız, muhakkak"tır. Çağlar'ın ksenofobik ve şovenist beyanları mebzuldür, bunlarla vakit kaybetmeden, iki konu örneğinde, onun halk sanatı tartışmalarındaki millici otantisizmine eğileceğim. Bu millici otantisizm, iki dünya savaşı arası dönemin bütün dünyadaki faşist veya proto-faşist akımlarına benzer şekilde, kozmopolitenliğe, şehirliliğe, 'melezliğe' nefretle karşı çıkan ırkçı, faşizan-popülist, maçist, vitalist bir özcülüğün yuvasıdır.

Behçet Kemal Çağlar, *Yücel*'in İlkteşrin 1936 tarihli 61. sayısındaki "Zeybeklerin ülkesinde" başlıklı yazısında, Ege'de izlediği zeybek performanslarını tasvir eder. O, "bu yolculuklardan o kıyıların Emile'i olarak dönüyor"dur, bu arada! "Büyük şehirlerin kozmopolitleri! Açılın: içinize bir zeybek geliyor!" diye nara atar. Çağlar bu yazıyı esasen Selim Sırrı Tarcan'ın, –"Tarcan Zeybeği" diye anılan–, zeybeği bale figürleriyle modernize etme çabalarına şiddetle karşı çıkmaya vesile etmiştir. "Burada bahsettiğim 'Zeybek' çoğumuzun büyük şehir müsamerelerinde salonların parkesi üzerinde seyrettiğimiz alelade oyun değildir," der: "Seyahat intibalarımı gazetelere yazsaydım makalelerimden birinin başına mümkün olan en iri harflerle 'Zeybeği Selim Sırrının tasallutundan kurtarmak lâzımdır' manisini dizdirecektim. Selim Sırrı bu kıyıların Türk karakterini bütün mehabeti ve zarafeti ile meydana koyan bu muhteşem ve milli oyunun ancak bazıları tarafından başarılabilecek kısımlarını almış ve yeni rakslara adapte ederek *piçleştirmiştir* (abç. –

T.B.). Nasrettin Hocanın leyleği kuşa benzetmesi ile Selim Sırrının zeybeği raksa benzetmesi aynı derecede feci veya gülünçtür." Çağlar, "bu vekarlı ve sanatlı oyunları yeniden Türk metotları ve Türk zihniyeti ile tesbit ve tamim" edilmesi çağrısında bulunur. Kuşkusuz burada sanat anlayışı ve estetik açısından Tarcan Zeybeği'nin değerini tartışıyor değilim. Dikkat çekmek istediğim, Çağlar'ın zihniyetidir.

Yücel'in Mart 1941 tarihli 73. sayısında Behçet Kemal Çağlar'ın başyazısı: "Halk sanatının zaferi" sloganını taşır. Bir halay gösterisini, her nevi "yoz sanata" karşı bir muzafferiyet olarak kutlayan bir kasidedir bu yazı. Uzunca aktaracağım: "Halkevleri işlerinde çalışanlar", "orta yaylada" ("bilhassa Sivas ve Çorum'da"), "hiçbir iğreti ve yapmacık hazırlığa meydan vermeden, bu oyunların ("'halay' adı verilen halk raksları") kendiliğinden oynandığı zamanları rastgetirip gözden geçir"mişler; "bu oyunları ecdadın manevî mirası olarak muhafaza eden kimselerden takımlar kurulmasını teşvik et[miş]ler ve bunların bir arada çalışırlarken birbirlerine uymak endişesiyle hiçbir figürü değiştirmesine veya bozmasına izin verme"mişlerdir. Yine Tarcan Zeybeği'ne çatarak devam eder: "Bu sayede, halaylar, (...) Ankara'ya yaylada oynandığı gibi geldi. (...) Anadoluda gezmiyenler, halkla yakın ve uzun tanışıklığı olmayanlar, milli ve mahalli raks diye, bazı kimselerin elinde oyuncaklaşmış 'zeybek'den başka bir şey görmemiş bulunuyorlardı." Böyleleri, şimdi "bir milli hidayete daha ermiş" olmuşlardır Çağlar'a göre! "Şehir çocukları"nın kolay 'eremeyeceği' metafizik bir millihalk sezişine varılır buradan: "Halk sanatının engin ve mühip güzelliğini benimseyip tatbik etmeye henüz yaşı ve sezişi müsait olmayan şehir çocukları o büyük sanat ruhunu kavrayabildikleri nisbette aksettirmeye muvaffak oldular. Kavrayabildikleri nisbette diyoruz. Çünkü bu halk raksları birer marifet ve marifet olmaktan çok uzak, taklitleri gayri mümkün birer ibda'dır. Ancak o halka mahsus yaratıcı havanın, yıllardır çekilegelmiş çilenin ve duyulagelmiş şevk ve ıstırabın içine girildikten sonra; bir mertebeye erer gibi, bir ilhama mazhar olur gibi, ulaşılması ve yaratılması kabil olan şeylerdir."

Çağlar'ın son olarak Tevfik Fikret kahriyyesine değineceğim. Tevfik Fikret'in, milliyetçi-muhafazakâr cenahta anti-hümanizmacılığın 'bayrak' figürü olduğunu hatırlayalım: "milli ve manevî değerlere saygısızlık... bedbinlik, lâilahilik... sapkın-sapık, bozgunculuk..." onunla özdeşleştirilen Batılılaşma günahlarıdır.[51] Behçet Kemal'in Sonteşrin 1939 tarihli *Yücel*'de (57. sayı) çizdiği Fikret portresi, bu kalıptan hiç farklı değildir: "Tevfik Fikret... sayıklamış... hiçbir zaman bir iymanın tam adamı olabilmiş değildir... Fazileti, ucuz bir fazilettir... halka acıyışı, kendini ondan bir şey, bir parça sayarak değil, fazla yükletilmiş bir mandaya acımak gibidir... Ömrünün sonuna kadar şüphe eden, titizlenen, bir şeye inanıp bağlanamayan insanın oğlu olursa akıbeti 'Mister Haluk'tur." – Yine bilhassa *işkil* kaygısı!

*

Orhan Burian, Hasan Âli Yücel'in Milli Eğitim Bakanlığı sırasında klasiklerin çevirisi için kurduğu Tercüme Bürosu'nda görev alan, 1940'tan itibaren *Yücel*'de ara ara etkili olan bir denemeci-eleştirmen-çevirmendi. Vedat Günyol'la beraber *Yücel*'i açık seçik hümanist bir çizgide devam ettiren *Yeni Ufuklar*'ı kurduktan kısa bir süre sonra, 1953'te henüz 39 yaşında ölmüştür. Burian'ın, bütün vatandaşları "tatlılıkla ya da sertlikle terbiye" etme emelini zikretmiştik. Ama onu bu 'terbiyevî' tavrıyla tüketmemeli. Zira onun yazılarında 'terbiyevî' tutuma karşı eleştirel bir dikkatin, ayrıca milliyetçiliğe karşı müteyakkız bir evrenselciliğin ve hümanizmacılığın derin izlerini buluruz.

Burian'ın "Lord Byron Türk düşmanı mıydı?" konulu konferansı, –ki Byron o dönem sahiden "Türk düşmanı" olarak maruftu!–, onun milliyetçi zihniyetle mücadelesinin kuvvetli bir örneğidir. Byron'ın eski Yunanlıların eserlerine hayranlığından ve bağımsızlık, özgürlük fikrine aşkından ötürü Yunanlılara yandaş olduğunu, burada bir "Türk düşmanlığı" görülemeyeceğini anlatır. Türk İnkılâbı'nın adandığını düşündüğü "gerçekçilik savaşı", bunu böyle görmeyi gerektirir ona gö-

51 Bkz. Hacıibrahimoğlu, *a.g.e.*, s. 252 vd.

re. Gerçekçi değerlendirmeden uzak "Türk düşmanı" yaftası, Byron'ın "bütün dünyayı içeren aşkı"nı paylaşmayı önlememelidir.[52]

"Kendimizi arama"nın koşulu da, Burian'ın nazarında bir katıksız öze dönüş değil, "bütün naslardan sıyrıl"maktır, yani eleştirel bakış. Memleket edebiyatı üzerine yazılarında, bir tür iç-oryantalizme düşüldüğü eleştirisini yapar; adeta zımnen, romantik otantisizmle oryantalizmin nasıl da birbirine kavuşabildiğine dikkat çekiyordur: "Ozanlar memleketin hayatını tatlı-acı birkaç deyişle canlandırıvermek istiyorlar. Hemen hepsi de özenilmeden, oluruna bırakılmış instantané fotoğraflar gibi resim-şiircikler. (...) ... yabancıların bir memlekete gelince aradıkları manzara resimlerine benzer bir hal..."[53] 1952'de de "romancılığımız" üzerine yazısında "düşünmeye, duymaya gereksinmeden, adeta sadece içgüdülerle okunur diyebileceğimiz romanlar"dan yakınır.[54]

Burian'ın akıl anlayışı, anti- veya post-Kemalist literatürün çizdiği pozitivizm-determinizm karikatürüyle hiç uyuşmaz. "Çok dar ve basit bir bilgi sonucu tanıdığımız Avrupa kafasının etkisiyle, aklı istisnasız her şeye üstündür sanıyor, insanı gerçekte olduğundan daha çok güce sahip sayıyoruz," der, 1940'ta yazdığı "Hümanizm ve biz" başlıklı makalede. Oysa, Avrupa edebiyatının klasikleri bize, "hem aklın güvendiği ölçüde büyük işler başarmaya aday güçlü insanın güzelliğini gösterecek, hem insanın her zaman eksik, her zaman amaçlarından uzak kalmaya mahkûm ama her zaman, iyiye, doğruya, güzele erişmek üzere çaba gösteren bir varlık olduğunu öğretecektir."[55]

O, "işkil"den duyulan endişenin aksine, "haritası yok meselelerin okyanoslarına açılma cesareti"nden, "aramak sevdası"ndan dem vurur (*Yücel*, sayı 61, Mart 1940). 1952 Mayıs'ında *Ufuklar*'da laiklik kavramına getirdiği düşünce sevgisi açılımı dikkate değerdir: "Fikirde laik olmak öyle bir halkçılık-

52 Burian, *a.g.e.*, s. 225-238.

53 *A.g.e.*, s. 120-121.

54 *A.g.e.*, s. 67-69.

55 *A.g.e.*, s. 64.

tır ki, içine dünyanın her yanındaki fikir adamlarını alır, halkı onlardır."[56]

Son olarak, anlamlı bulduğum bir anekdotu zikredeceğim. Orhan Burian 1939'da bir yazısında, Faruk Nafiz Çamlıbel'le Hasan Âli Yücel'in insanın uçmasıyla (tayyarecilikle) ilgili birer "manzumesini", aynı konuda Oxfordlu bir kız öğrencinin ödüllü şiiriyle karşılaştırır. Çamlıbel'le Yücel'inkine manzume, Oxfordlu kızınkine şiir demesiyle zaten hükmünü belli eder Burian. "Bunların ikisi de ünlü iki ozanımızdır. Duyarak yazılmış olduklarını düşünmek isteriz," der Çamlıbel'le Yücel hakkında. "Ama açıkça söylemeli ki," diye sürdürür, "ikisi de ruhsuz, coşkusuz manzumeler halinde kalmıştır."[57] Bu yazıyı yazdığı sırada Hasan Âli Yücel, tek parti rejiminin Milli Eğitim Bakanı ve Burian'ın doğrudan âmiri idi. Gündelik-'sıradan' demokratikleşme ve eşitlik kültürü açısından, mütevazı diyemeyeceğimiz bir örnek değil mi?

Bitirirken

Kemalist kültüralizmin eleştirisi, –bizzat Kemalizmin içinde veya ona müsbet yaklaşan çevrelerde de yeşermiş bir dal olarak–, sadece Kemalizmin tahliline değil, aslında Türkiye'nin tüm siyasal düşünüşünün tahliline imkân verir. Zira anti- veya post-Kemalist eleştirinin özneleri de, başta milliyetçi-muhafazakâr cenah olmak üzere, kültüralizmle malûldür. Post-Kemalist eleştiri, evvela bunu görmezden gelmeye sebebiyet verdiği için eleştiriye tabi tutulmalıdır.

Post-Kemalist eleştirinin toplamında bir zaaf olan toptancılık ve indirgemecilik, kültür bahsinde de kendini gösterir. Özet ve tekrar yoluyla 'terbiyevî' bir tavra girmeden vurgulamama izin verilirse, başta milliyetçi ve hümanist kutuplar olmak üzere farklı yönelimleri ayrıştırmak, bu eleştiride eksik kalmıştır. Keza, bu kültüralizmin bünyesinde barındırdığı özeleştirel potansiyel de genellikle hiçe sayılmıştır. Kemalist kültüralizm, kuş-

56 *A.g.e.*, s. 300.

57 *A.g.e.*, s. 67-69.

kusuz, modernist Aydınlanmacılığın, naiflikle kibrin iç içe geçebildiği tipik bir örneğidir. Tam da o tipiklik içinde, modernist Aydınlanmacılığın çelişkileri hakkındaki farkındalıkların soluk alabildiği anlar, alanlar vardır. Bu farkındalığın da farkında olmak hem hakkaniyetin icabı, hem de Tuncay Birkan'ın –bu derlemenin terminolojisiyle– post-post-Kemalist eleştirisinde ikaz ettiği gibi, terbiyevî tavırdan yaka silkerken "iyiye güzele doğruya" dair herhangi bir ölçü ve iddiadan vazgeçecek bir lâkaydiye savrulmamanın icabı olsa gerek.

KAYNAKÇA

Ahıska, Meltem, *Radyonun Sihirli Kapısı - Garbiyatçılık ve Politik Öznellik*, Metis Yayınları, İstanbul, 2005.

Aydoğan, Pınar, "Kemalizmin Muhafazakâr Bir Yorumu: Yunus Nadi", yayımlanmamış doktora tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2016.

Balkılıç, Özgür, *Temiz ve Soylu Türküler Söyleyelim - Türkiye'de Milli Kimlik İnşasında Halk Müziği*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2009.

Belge, Murat, *Tarihten Güncelliğe*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

— vd., *Atatürk Devrimleri İdeolojisinin Türk Müzik Kültürüne Doğrudan ve Dolaylı Etkileri*, Boğaziçi Üniversitesi Türk Müziği Kulübü, İstanbul, 1980.

Berkes, Niyazi, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1975.

Birkan, Tuncay, "Solun son sözü 'kültürel çalışmalar' mı?", *Toplum ve Bilim*, sayı 94, 2002, s. 6-16.

Bora, Tanıl, *Cereyanlar - Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.

Burian, Orhan, *Denemeler Eleştiriler*, Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, Ankara, 2004.

Coşkun, Alev, *Hasan Âli Yücel - Aydınlanma Devrimcisi*, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul, 2007.

Çakan Hacıibrahimoğlu, Işıl, *Cumhuriyet ve Hümanizma Algısı*, T. İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2012.

Eliçin, Emin Türk, *Kemalist Devrim İdeolojisi*, Ant Yayınları, İstanbul, 1970.

Göle, Nilüfer, *Modern Mahrem*, Metis Yayınları, İstanbul, 1991.

—, "Modernleşme bağlamında İslâmi kimlik arayışı", *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, ed. Sibel Bozdoğan - Reşat Kasaba, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998, s. 70-81.

İlhan, Attilâ, *Hangi Batı: Anılar ve Acılar*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1972.

—, *Hangi Sol*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1980.

Kadro, "Başyazı", sayı 14, Şubat 1933, *Kadro*, tıpkıbasım, yay. haz. Cem Alpar, Gazi Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1982, s. 4.

Karaömerlioğlu, Asım, *Orada Bir Köy Var Uzakta*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.

Keyder, Çağlar, "1990'larda Türkiye'de Modernleşmenin Doğrultusu", *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik,* ed. Sibel Bozdoğan - Reşat Kasaba, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998, s. 29-42.

Koçak, Orhan, "1920'lerden 1970'lere Kültür Politikaları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, cilt 2, ed. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları. İstanbul, 2001, s. 370-418.

Köker, Levent, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.

Mardin, Şerif, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.

Öztürkmen, Arzu, *Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.

Parla, Taha, "Kemalizm, Türk Aydınlanması mı?", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, cilt 2, ed. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları. İstanbul, 2001, s. 313-316.

Sezen, Yümni, *Hümanizm ve Atatürk Devrimleri*, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 1997.

Taşkın, Yüksel, *Milliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

Post-Kemalizm ve Laiklik: Bir Eleştiriyi Yeniden Düşünmek

ZANA ÇİTAK

Cumhuriyet'in getirdiği laiklik anlayışının, post-Kemalist yazının en önemli meselesi olduğunu söylemek abartılı bir ifade olmayacaktır. Aslında laikliğin modern Türkiye'nin kuruluş ilkesi ve Kemalist kurucu seçkinlerin de dünya görüşünün mihenk taşı olduğunu düşündüğümüzde, post-Kemalist eleştirinin en açık hedefi olması çok da şaşırtıcı olmasa gerek. Hem liberal/sol hem de İslâmcı post-Kemalistler "Kemalist laiklik" anlayışını Türk toplumunda süregelen ve bugün gittikçe keskinleşen laik/dindar fay hattının ve genel olarak da Cumhuriyet'in demokrasi sabıkasının başlıca kaynağı olarak görürler. Öyle ki hem liberal/sol hem İslâmcı kesimde kimileri, 15 Temmuz 2016 darbe girişimini bile, dinin "vesayet" kurumları tarafından dışlanması sebebiyle kendilerini gizlemekten ve orduya "sızmaktan başka yolu kalmamış dindarların çaresizliği" ile açıklayıp bu felaketin de faturasını Kemalist laiklik anlayışı ve uygulamalarına çıkarmayı seçtiler. Bu çalışmada, post-Kemalist paradigmanın laiklik eleştirisinin izini temel olarak Şerif Mardin, Mete Tunçay, Nilüfer Göle, Taha Parla, Andrew Davison, Etyen Mahçupyan, Ahmet Kuru, Ali Bulaç ve Yasin Aktay'ın çalışmalarında süreceğim. Ayrıca post-Kemalist yazının laiklik çalışmalarına katkısını yadsımamakla birlikte, bu eleştirinin

önemli sınırları, sorunları ve çıkmazları olduğunu iddia edeceğim. Post-Kemalist paradigmanın bu anlamda sonuna geldiysek bu noktadan sonra nereye gideceğimiz ve Türkiye'de laiklik çalışmalarının geleceği ise önümüzdeki en karmaşık meseledir ve bu çalışmanın bu soru etrafında şekillenen tartışmaya katkı yapmasını da umuyorum.

Post-Kemalist yazında laiklik

Cumhuriyet'in kurucu kadrosunun laiklik anlayışı ve bunun uygulamadaki yansımalarına dair ilk eleştirileri post-Kemalist eleştirilerden çok önce, erken Cumhuriyet döneminde ve daha sonra da 1950'ler ve 1960'larda bulmak mümkündür. 1929'da Halide Edip'in [Adıvar] "laik devlette Diyanet İşleri Reisliği"-ni sorgulaması[1] ve 1930'da Ahmet Hamdi Başar'ın bir yandan Kemalist devrime bağlılığının altını çizerken diğer yandan laiklik anlayışına getirdiği eleştirilerden[2] 1950'lerde Adnan Adıvar'a ve Ali Fuat Başgil'e uzanan, 1961 Anayasası yapım sürecinde yine özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı meselesi etrafında yoğunlaşan bir laiklik tartışmasından[3] bahsedebiliriz. Post-Kemalist laiklik eleştirisinin başlangıç tarihi olarak Şerif Mardin'in 1973 tarihli merkez-çevre analizini ortaya koyan makalesi[4] ve Mete Tunçay'ın 1981'de basılan *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)* diyebiliriz. Bunları takiben Şerif Mardin'in *Bediüzzaman Said Nursi Olayı* (1989) ve *Türkiye'de Din ve Siyaset*'i (1991) ile Nilüfer Göle'nin yine 1991'de çıkan *Modern Mahrem*'i[5] post-Kemalist yazının te-

---

1 Halide Edib [Adıvar], "Dictatorship and Reforms in Turkey", *The Yale Review*, cilt 19, 1929, s. 27-44.

2 Birol Caymaz, "Débats sur la laicité dans la Turquie kémaliste", *Signes, Discours et Sociétés*, 16 Mayıs 2010, www.revue-signes.info

3 Murat Akan, "The Infrastructural Politics of Laiklik in the Writing of the 1961 Turkish Constitution", *Interventions*, cilt 13, sayı 2, 2011, s. 190-211; Bülent Dâver, *Türkiye Cumhuriyetinde Layiklik*, Son Havadis, Ankara, 1955, s. 73-89.

4 Şerif Mardin, "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?", *Daedalus*, cilt 102, sayı 1, 1973, s. 169-190.

5 Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, Metis Yayınları, İstanbul, 1991.

mel metinleri olarak değerlendirilebilir. Böylece 1990'larla birlikte, erken dönem eleştirilerden daha geniş, sistematik ve liberal/soldan İslâmcı sağa kadar geniş bir yelpazede, birbirinden çok farklı grupları bir araya getiren, önemli benzerlikler gösteren ve uluslararası akademik yazındaki gelişmeleri de takip eden ve bunları kolaylıkla ve aceleyle Türkiye'ye uyarlayan yeni bir eleştirel yazınla karşılaşıyoruz.

Post-Kemalist yazının laiklik eleştirisinde öncelikle yeni bir terminoloji ön plana çıkmaktadır. Bu çerçevede belki de en önemli kavram olarak Nur Vergin'in ilk olarak 1994'te kullandığı ve zamanla hatırı sayılır derecede popülerlik kazanan "laikçilik" mutlaka not edilmelidir.[6] Başlangıçta yalnızca akademik yazında kullanılan bu terim gittikçe popülerleşerek "laikçi teyze" tiplemesine dönüşmüş ve 2007 yılında büyük metropollerde yapılan ve "Cumhuriyet mitingleri" olarak anılan bir dizi AKP karşıtı gösteriye katılan büyük kalabalıklar içindeki kadınları tarif eden, karikatürleşmiş bir karakterin de ismi olmuştur. Buna göre laikçilik, "laiklikle ilgisi olmayan", ondan "sapan" bir kavramdır ve "anavatanı Fransa'dır". Toplumsal barışı sağlayan laiklik kavramından farklı olarak laikçilik bir zümrenin dindarlarla çatışan ideolojisini temsil etmektedir. 2000'li yıllarda ise post-Kemalistlerin en sık kullandığı kavram Ahmet Kuru'nun 2009'da yayınlanan kitabında kullandığı pasif sekülarizm vs. dışlayıcı sekülarizm (*passive* vs. *assertive secularism*) karşıtlığıdır.[7] Ahmet Kuru ve diğer pek çok post-Kemalist için Türkiye'deki laiklik AKP iktidarına kadar "dışlayıcı laiklik" olarak tanımlanabilir. Halbuki Kuru'ya göre AKP iktidarı ile beraber gittikçe tüm dinlere eşit mesafede duran ve dinin kamusal görünürlüğüne ve rolüne alan açan pasif bir laikliğe geçilmektedir. Bu çerçevede hem "laikçilik" hem de "dışlayıcı laiklik", post-Kemalist eleştirinin ana hatlarını toparlayan kavramlar olarak düşünülebilir.

---

6 Nur Vergin, "Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin 'Bitmeyen Senfoni'si", *Türkiye Günlüğü*, sayı 29, Temmuz-Ağustos 1994, s. 5-23.

7 Ahmet T. Kuru, *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey*, Cambridge Üniversitesi Yayınları, New York, 2009.

Yukarıda bahsedilen iki anahtar kavramın yanı sıra 1990'lardan itibaren uluslararası akademik yazında ortaya çıkan tartışmalar kapsamında geniş yankı yapıp büyük ölçüde popülerleşen bazı kavramlar da post-Kemalist laiklik eleştirisi literatüründe neredeyse sorgusuz sualsiz, tartışılmadan ve aceleyle yerini bulmuştur. Bunlardan kuşkusuz en başta geleni 1950'lerden itibaren sosyal bilimlerde neredeyse paradigmatik hale gelen sekülerleşme teorisine yapılan eleştirilerdir. *De-secularization* ya da "laiksizleşme" ya da "sekülerleşmenin tersine çevrilmesi"[8] ya da "dinin geri dönüşü" (*return of religion*) olarak adlandırabileceğimiz bu yeni teoriye göre din, 19. ve 20. yüzyılda sekülerleşme kuramcılarının iddia ettiği gibi zayıflayan ve hatta yok olan bir olgu değil tam aksine bireysel ve toplumsal düzeyde devam eden, hatta eskisinden de daha görünür bir olgudur. Buna göre özü itibariyle dindar bir toplum olan ve Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren zorla sekülerleştirilmiş Türk toplumunda dinin olanca görünürlüğü ile geri dönmesi şaşırtıcı olmasa gerektir. Dinin tüm baskılara rağmen hayatta kalmayı başardığı ve şimdi de kamusal alana döndüğü bu toplum post-seküler bir toplum olarak tanımlanır. Habermas'ın[9] 1990'larda ortaya attığı bu kavram, Avrupa'da özellikle Müslüman göçmen kökenli toplumun görünürlüğünün ve toplumsal taleplerinin arttığı ve liberal demokratik sisteme entegrasyonunun sağlanması gereğinin ortaya çıkması ile seküler Avrupa toplumlarının aslında dindarların da toplumsal yaşamın bir parçası olduğuna dair yeni bir bilinçlilik haline işaret eder. Post-seküler bilinç, daha demokratik, içerici (*inclusive*) ve çoğulcu bir Avrupa inşasının da ön koşulu ya da çerçevesidir. İşte dinin zaten hep var olduğu, ama şimdi daha da görünür olduğu bu post-seküler,[10] yani demokratik ve çoğulcu Türk toplumu-

---

8 Peter Berger, "Secularism in Retreat", *Islam and Secularism in the Middle East*, New York Üniversitesi Yayınları, New York, 2000, s. 38-51; Rodney Stark, "Secularization, R.I.P.", *Sociology of Religion*, cilt 60, sayı 3, 1999, s. 249-273.

9 Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere", *European Journal of Philosophy*, cilt 14, sayı 1, 2006, s. 1-25.

10 Nilüfer Göle de günümüzde dinsel olanın seküler olanla eş-zamanlılığına dikkat çekerek dinsel ile seküler arasında hiyerarşik bir ilişkiden artık bahsedile-

nun oluşturulmasının da birincil öznesi post-İslâmcı[11] bir parti olarak AKP'dir. Buna göre Türkiye'deki İslâmcı geleneğin yeni zamanlardaki temsilcisi AKP, İslâmî bir devlet kurma hedefinden vazgeçmiş, evrensel ve demokratik değerlere bağlı, tabandan bir İslâmlaşma hareketi prensibini benimseyen post-İslâmcı bir partidir.[12] Böylece post-Kemalist tahayyülde İslâmcılık ve özelde AKP, sosyal bilimlerin pek çok yeni ve revaçta kavramının tam kesiştiği noktada demokratik bir güç –hatta tek demokratik güç– olarak yerini alır.

Post-Kemalist laiklik eleştirisinin ana hatlarından ilki ve hiç kuşkusuz en temel çıkış noktası sosyal bilimlerde modernleşme paradigmasının en önemli önermesi olan modern ile geleneksel arasındaki hiyerarşiyi sorgulamasıdır. Mardin'in *Bediüzzaman Said Nursi Olayı* incelemesi, İslâmcılık'ı reaksiyoner gelenekçi bir hareket olarak değil, geleneksel ile moderni bünyesinde buluşturan bir dinamik olarak ele alır. Geleneği –özellikle de geleneğin en önemli kurucusu olarak dini– temel alıp modern toplumun katılımcılık özelliğiyle birleştirir ve ortaya çıkan geleneğin salt yeniden canlandırılmasından farklı bir karaktere sahip bir adaptasyondur. Bu modern ile gelenek arasındaki İslâmcı uyumu kendi dinamiklerinin dışında mümkün kılan ise Cumhuriyet'in önemli bir başarısızlığıdır: Cumhuriyet, Osmanlı'da en önemli ortak değerler sistemi olan İslâm'ın yerine aynı kıymette ve işlevde bir "felsefe ve sosyal kuram" koyamamış, bunun sonucunda da büyük bir felsefe "boşluğu" oluşmuştur; henüz milliyetçilik yeterince güçlü değildir; bu yüzden

meyeceğini söyler. Nilüfer Göle, "Manifestations of the Religious-Secular Divide: Self, State and the Public Sphere", *Comparative Secularisms in a Global Age*, Palgrave Macmillan, New York, 2010, s. 41-53.

11 Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*, Stanford Üniversitesi Yayınları, Stanford, 2007.

12 İhsan D. Dağı, "Rethinking Human Rights, Democracy, and the West: Post-Islamist Intellectuals in Turkey", *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, cilt 13, sayı 2, 2004, s. 135-151; Philip Robins, "Turkish Foreign Policy since 2002: Between a 'Post-Islamist' Government and a Kemalist State", *International Affairs*, cilt 83, sayı 2, 2007, s. 289-304; Ioannis N. Grigoriadis, "Islam and Democratization in Turkey: Secularism and Trust in a Divided Society", *Democratization*, cilt 16, sayı 6, 2009, s. 1194-1213.

bu boşluk İslâmcılık tarafından doldurulmuştur. Mardin'den sonra post-Kemalistlerin önemli bir kısmı Kemalizmin ve/veya Cumhuriyet laikliğinin kendisinin bir dine dönüştürüldüğünü ve boşluğun bu şekilde kapatılmaya çalışıldığını iddia eder. Buna göre laiklik alternatif bir din olarak tahayyül edilmiştir Cumhuriyet'te. Erken Cumhuriyet döneminde yapılan laik reformlar kamusal alanı dinden özgürleştirmeyi ve dini tamamen özel alana hapsetmeyi amaçlamıştır. Tunçay'a göre Kemalizm bir anlamda "yeni İslâm"dır;[13] laiklik ya da Kemalizm seküler bir dindir; İslâmî kutsalı sekülerle ikame ederek alternatif bir kutsallık inşa etmiştir. *Nutuk* kutsal kitap, Anıtkabir ise yeni seküler kutsalın mabedidir. Onur Atalay, Kemalizmin seküler bir din olarak tasavvur edildiğini iddia eder ve dört kutsalını bilim, Batı medeniyeti, millet/milliyetçilik ve kişi kültü olarak tanımlar. Bu yeni din, İslâm'ın geride bıraktığı manevi boşluğu dolduracaktır.[14]

1990'larla beraber sosyal bilimlerde Shmuel Eisensdat'ın öncülüğünü yaptığı "çoklu modernlikler" (*multiple modernities*) kavramı din-siyaset ilişkisi ve dinin toplumsal yeri konusunda modernleşme paradigmasına meydan okur ve Batı tipi Aydınlanmacı modernliğin, modernliğin mümkün olan tek hali olmadığını, modernliğin farklı biçimleri olduğunu, bunu anlayabilmek için ise Batı dışı toplumların kendi tarihsel deneyimleri ile modernliği nasıl yaşadıklarını değerlendirmemiz gerektiğini söyler. Bu argüman ile gelenekle modernlik arasında kurulan birbirini dışlayıcı ve dışlayan ilişki yeniden mercek altına alınacak ve geleneğin modernlikle kurduğu farklı ilişki biçimleri incelenecektir. Şerif Mardin'in *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*'nın yanı sıra Nilüfer Göle'nin *Modern Mahrem*'i de din ile modernlik arasındaki çatışmacı anlayıştan çok uzlaştırıcı, ya da Göle'nin çok kullandığı tabirle "melez" bir ilişkinin mümkün olduğunu iddia eder. Hatta Gö-

---

13 Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999, s. 217.

14 Onur Atalay, *Türk'e Tapmak: Seküler Din ve İki Savaş Arası Kemalizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.

le, geleneğin modernliğe giden yolda bir "kaldıraç işlevi" görebileceğini söyler. Göle'ye göre kitabında incelediği İslâmcı kadın aktivistlerin deneyimlerinin bize gösterdiği İslâmcı siyasetin, geleneksel toplumsal cinsiyet kalıpları içine hapsolmuş İslâmcı kadına kamusal bir rol üstlenme fırsatı sunmasıdır. Bu kamusal katılım kadının kendi farklılığının ve kimliğinin de farkına varmasının bir yolu olur çoğu zaman. Böylece Göle ve Mardin, bir anlamda geleneksel olana yitirdiği prestiji tekrar kazandırır.

Bir diğer eleştiri hattı Kemalist laikliğin tepeden-inmeciliği ve seçkinciliğidir. Buna göre Kemalist bir seçkinci zümre, Batıcı ve pozitivist bir dünya görüşünü –mutlak haklılıklarını tarihin akışında temellendirerek– aslen dinî değerleri her şeyden üstün tutan bir halk çoğunluğuna karşı, "yabancı" bir sistem olarak getirmişlerdir. Bu haliyle de halktan uzaklaşmış, halka yabancılaşmışlardır. Hatta Mete Tunçay'a göre halka karşı seçkinler ayrımı Cumhuriyet'in kurucu seçkinlerinin bilerek ve isteyerek oluşturduğu bir karşıtlıktır ve laiklik, bu karşıtlığı kurarken ve kendilerini halktan ayırırken kullandıkları araçtır.[15] Buradan yola çıkarak Tunçay, Kemalizmin temel ilkeleri olan laiklik ve halkçılık arasında da onarılamaz bir çelişki olduğunu iddia eder.[16] Aslında halkına yabancılaşan seçkinler, belki de hiç halktan olmamışlardır, zira bu seçkinler "köksüz"dürler; Batılı olmaya öykünürler. İşte bu köksüzlük eleştirisi üzerinden de laikliğin tepeden-inmeci ve seçkinci karakterinin "sosyolojik gerçeklik" ile çatıştığı iddia edilir. "Sosyolojik gerçeklik" ve "Türkiye'nin sosyolojisi" ifadeleri gene 2000'li yıllarda moda olmuş ve özellikle post-Kemalistlerin medyadaki popülerleştiricilerinin –herhalde kulağa daha akademik geldiği için– kullanmayı sevdikleri kavramlardır. Buna göre çoğunluğa ait olmamak aynı zamanda sosyolojik gerçekliğin parçası olamamak anlamına gelmektedir. Diğer bir deyişle bir değer, dünya görüşü, ilke ya da kimlik ancak halkın ço-

15 Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999, s. 211, 217.

16 *A.g.e.*, s. 219.

ğunluğunun sahip çıktığı bir değerse sosyolojik gerçekliğe sahiptir. Böylece "köksüzlük" suçlaması sözde-akademik bir dil ile meşrulaştırılır ve tüm bir Cumhuriyetçi kurucu kadro ve onların öncülleri Osmanlı modernleşmecileri halka ait olmayan, yabancılar olarak görülür. 19. yüzyıl Osmanlı-Türk modernleşme süreci ve bu süreci başlatan ve besleyen, Cumhuriyet'in kurulmasına giden zihniyet dönüşümü "sosyolojik gerçekliği" olmayan bir dinamik ve dolayısıyla da sadece bir grup köksüz seçkinin kafasındaki bir tahayyül olarak tanımlanmış olur. Yine özellikle akademi kökenli post-Kemalist köşe yazarlarından Hasan Bülent Kahraman'ın yazılarında, "sosyolojiye dayanmayan" bir seçkin grubunun tepeden-inmeci laiklik anlatısına sıkça rastlarız.[17]

Seçkincilik ve tepeden-inmecilik, en çok da Kemalist laikliğin demokratik olmadığı eleştirisine vardığı ölçüde İslâmcılarla liberal/sol yazını laiklik eleştirisinde buluşturur. İslâmcı geleneğin 19. yüzyıl modernleşmesi ve Batılılaşma ile asıl derdi geri kalmışlığın aslî sorumlusunun İslâm olarak görülmesi ve laik bir düzende kendilerine yer bulamamaları iken, demokrasi hassasiyeti sonradan, ancak 1980'lerde ortaya çıkmıştır. 1950'den sonra çok-partili hayata geçiş ile beraber Cumhuriyet'in, Nuray Mert'in deyişiyle "muhafazakâr/sağ restorasyonu" ve 12 Eylül ile beraber bunun "tahkimi"[18] demokrasiyi sağ/muhafazakâr kesim için değerli ve kullanışlı hale getirirken, özellikle 1980'ler ve 1990'larda, 12 Eylül travmasının da bir sonucu olarak demokrasi, liberal/sol için de önemli bir eleştiri zemini sundu. Etyen Mahçupyan'a göre tarihsel olarak cumhuriyet ve demokrasi kavramları beraber düşünülmüş olmakla birlikte zaman içinde demokrasi cumhuriyet için "ikincil ve edilgen bir hüviyet kazanmış gibiydi". Bu ikisinin arasındaki "kadim bütünlük" modernite tarafından bozulmuştur; baş sorum-

---

17 Kahraman, AKP'nin son on beş yılda "sosyoloji için/den iktidar" "mantığını" takip ettiğini söyler. Bu mantığın ana unsuru ise "göçle gelen yeni kitlelerin önce büyük kent çevrelerinde sonra merkezlerde yer alması"dır. Hasan Bülent Kahraman, "Referandum Sonrası 1", *Sabah*, 19 Nisan 2017.

18 Nuray Mert, "Cumhuriyet Tarihini Yeniden Okumak", *Doğu Batı*, sayı 46-47, 2008-2009, s. 123-138.

lu ise Aydınlanma'dır.[19] Mahçupyan'ın Cumhuriyet-demokrasi ilişkisinde bulduğu kuramsal ve tarihsel sorunlu ilişki, Mete Tunçay'da Türkiye özelinde tartışılır ve Tunçay özünde laikliğin özgürleştirici karakterini takdir eder; sol ideolojik perspektifle dini bir "yanlış-bilinçlilik" olarak nitelendirir ama asıl yapılması gerekenin bunun yaratan koşulları değiştirmek olduğunu ekler. Özünde laikliğin olumlu bir fikir olduğunu ısrarla vurgular; yine Cumhuriyet laikliğinin de "hiçbir zaman dinin özüne karşı çıkmadığının" altını çizer.[20] Tunçay'ın Cumhuriyet laikliği eleştirisi yöntemsel/biçimseldir; "Kemalist laiklik anlayışı ve uygulama biçimidir":

> Bizi din bağnazlığının baskısından kurtardı, özgür düşünme olanağına kavuşturdu diye, laikliği katıksız olumlu bir devrim mi sayacağız; yoksa demokrasiye aykırı düştüğü ve halk kitlelerinin cumhuriyet yönetiminden yabancılaşmasına yol açtığı için eleştirici gözlerle mi göreceğiz?[21]

Yine Tunçay'a göre, Osmanlı modernleşme ve reform sürecinin "yapısal bir gereği" olarak gördüğü laikliğin, Cumhuriyet'in kurulması ile beraber türdeş bir toplum ortaya çıkması sebebiyle yapısal gereği de ortadan kalkmıştır. Bu haliyle Kemalist laiklik "Batı öykünmeciliği"nden başka bir şey değildir.[22]

Öte yandan Ahmet Kuru, anti-demokratik olduğu ölçüde Kemalist laikliği sadece pasif seküler Amerikan modelinden değil, yine kendisi gibi dışlayıcı seküler Fransız örneğinden de ayırır. Kemalist laiklik Fransa'dan farklı olarak tek parti rejimi altında yerleştirilmiş ve askerî/sivil bürokrasi sayesinde hayatta kalmıştır.[23] Kuru, Kemalist laikliğin demokrasi sorununu Amerika modeli ile karşılaştırarak da sunar: Amerika'da laikliğin kökeni farklı dinî cemaatlerin varlığı iken "Türkiye, Sün-

---

19 Etyen Mahçupyan, "Günümüzün Modern Muhafazakârlığı: Cumhuriyetçilik", *Doğu Batı*, sayı 46-47, 2008-2009, s. 139-144.

20 Tunçay, *a.g.e.*, s. 214, 215.

21 Tunçay, *a.g.e.*, s. 211.

22 Tunçay, *a.g.e.*, s. 215.

23 Kuru, *a.g.e.*, s. 240.

ni-Alevi ayrışmasını bir tarafa bırakacak olursak, halkın büyük çoğunluğunun Müslüman olduğu bir ülkedir".[24] Nilüfer Göle de "aşırı laiklik" adını verdiği Kemalist laiklik ile demokrasinin karşıt kavramlar olduğunu iddia eder.[25] Ali Bulaç ise İslâmcı kanattan laikliği, 19. yüzyıl pozitivizmi ve Aydınlanma despotizmi temeli üzerine oturduğu ölçüde "demokrasinin önündeki en büyük engel" olarak görür.[26] Bulaç için ise demokrasi, siyasi bir rejim olarak önemli zaafları olan bir sistemdir; bu sebeple sadece bir "idari mekanizma" olarak kıymetli bulunabilir.[27]

Geldiğimiz noktada seçkincilik/tepeden inmecilik, dolayısıyla anti-demokratiklik eleştirileri genel olarak iki sonuca ulaşır: İlk olarak, bu eleştirilerin de ötesine geçerek Parla, Kemalist laikliği "ikircikli bir laiklik" olarak tanımlarken,[28] Andrew Davison'a göre Türkiye laik bile sayılmaz.[29] Bu son eleştiri, aslında Kemalist laiklik savunucularının[30] da geçmişte ve bugün paylaştığı bir mesele olan devletin dine müdahalesi, özellikle de Diyanet İşleri Başkanlığı'nın varlığına odaklanır. Din devletten ayrılmış, ama devlet dinden ayrılmamıştır. Nazan Maksudyan, bunu "din üzerinde devletin meşru tekelini kurma" arayışı olarak ifade eder.[31] Bulaç, Cumhuriyet'in, Bizans ve Osmanlı'nın "dini kendi içinde eritme ve yutma geleneğini" devam ettirdiğini iddia eder.[32] Bu anlamıyla Cumhuriyet laik de-

---

24 Kuru, *a.g.e.*, s. 232.

25 Nilüfer Göle, "Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites", *Middle East Journal*, cilt 51, sayı 1, 1997, s. 46-58.

26 Ali Bulaç, *Modern Ulus Devlet*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 75.

27 *A.g.e.*, s. 102; Ali Bulaç, *İslâm ve Demokrasi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1994a, s. 60.

28 Taha Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları: Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Ok'u*, Deniz Yayınları, İstanbul, 2008, s. 309.

29 Andrew Davison, "Turkey, a 'Secular' State? The Challenge of Description", *The South Atlantic Quarterly*, cilt 102, sayı 2-3, 2003, s. 333-350.

30 Bkz. Dâver, *a.g.e.*, s. 73-89. Bülent Dâver bu durumu "Layiklik prensibinde bir gedik" diye tarif eder. Bkz. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Routledge, New York, 1998. Hem Dâver hem de Berkes bunun bir sorun olduğunu söylemekle beraber Türkiye için lüzumlu görürler.

31 Nazan Maksudyan, "Resmî Din-Sivil Din Çatışması: Dinin Meşru Kullanımı Üzerinde Devlet Tekeli", *Toplumsal Tarih*, sayı 135, Mart 2005, s. 57-59.

32 Ali Bulaç, *İslâm ve Fanatizm*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1994b, s. 50.

ğil "laikar"dır.[33] Zaten Cumhuriyet, öykündüğü Fransız laikliğini de tam olarak almamış,[34] dini devlet kontrolüne tâbi kılmış, hatta şekillendirmeye çalışmıştır.[35]

Varılan diğer bir sonuç ise Kemalist laikliğin "başarısızlığı"dır. Post-Kemalist yazın bize pek çok sebep sunar: İlk olarak, Kemalist laiklik şekilci olmuştur; kılık-kıyafet, müzik zevki gibi görünümü içerikten ve zihniyetten daha fazla önemsemiştir; bu anlamıyla da yüzeyseldir. Ayşe Kadıoğlu'na göre Kemalist laiklik "kozmetik bir Batılılaşma" anlayışına dayanır.[36] İkinci ve bununla ilintili olarak, Batı'nın sekülerleşme tecrübesi ile Türkiye'deki sekülerleşme arasında önemli farklılıklar vardır. Bu farklılıklar tarihsel/toplumsal ve dinsel olarak, yer yer de her iki şekilde de anlaşılır: Öncelikle, Kemalist laiklik dinle teolojik bir tartışmaya girmeden laikleşmeyi seçmiştir. Parla'ya göre "düşünsel planda köktenci bir din eleştirisi" yapmayan Kemalist laiklik, daha çok "idari, siyasi, dinsel kurumların nüfuzunu kırma amacıyla yola çıkmıştır."[37] *Birikim* dergisinin 2017'deki, Laiklik özel sayısının Sunuş kısmında da benzer bir yaklaşım vardır: "Tarihsel seyri boyunca her yerde hem dinî düşünceyle tartışarak, hem dinî düşüncenin içindeki tartışmadan beslenerek gelişen laiklik düşüncesi, Türkiye'de bu tecrübe bakımından güdük kalmıştır."[38] Mahçupyan, bu iki tarihsel tecrübe arasındaki farklılaşmayı "kendiliğindenlik" ile "ideoloji ve uygulama projesi" karşıtlığıyla açıklar. Batı'da "içsel bir dinamik" olan pozitivizm, Osmanlı'da tamamen "dışsal bir model"dir. Mahçupyan'a göre, Batı'da dinî dogmatizm ve kurumlara devlet ve birey beraber karşı çıkmış, Osmanlı/Cum-

---

33 *A.g.e.*, s. 51-52. Bulaç, "laikar" kavramını, "dinin sivil topluma karşı devletin tahakkümü altına girmesi" olarak tanımlar.

34 Bulaç, *a.g.e.*, 1994a, s. 74.

35 Taha Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları: Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Ok'u*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995, s. 276; Yasin Aktay, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999; Maksudyan, a.g.m.

36 Ayşe Kadıoğlu, "The Pathologies of Turkish Republican Laicism", *Philosophy and Social Criticism*, cilt 36, sayı 3-4, 2010, s. 489-504.

37 Parla, *a.g.e.*, 2008, s. 310.

38 "Laikliği Tartışmak", özel sayı, *Birikim*, sayı 333-334, Ocak-Şubat 2017, s. 8-9.

huriyet tarihsel sürecinde ise din ile daha uyumlu bir birey ve dinî kurumlarla mücadelesinde yalnız kalan bir devlet çelişkisi oluşmuştur.[39] Yasin Aktay'a göre ise Batı'da toplumsal çatışma karşısında toplumsal barışı sağlayacak bir beraber yaşama ilkesi olarak ortaya çıkmış olan laiklik için Türkiye'de "bir arayış veya talep yoktur; tam tersine laiklik, hariçten bir dayatma olarak, bir işgal ideolojisi olarak" ortaya çıkmıştır.[40] Asıl olarak sekülerleşme, Batı'da ve o zihniyet dünyasında doğmuş ve onun tarihsel ve toplumsal dinamiklerinin ürünüdür. Batı ile Osmanlı/Cumhuriyet karşılaştırılması, sıklıkla Hıristiyanlık ve İslâm arasında dogmatik ve/veya tarihsel gelişim farklılıklarıyla açıklanır. Aslında bu tema, Kemalist laiklik kuramcıları ya da savunucularının yazdıklarında da karşımıza çıkar. Niyazi Berkes, Hıristiyanlığın hayatın her alanına nüfuz etme iddiasında olmadığını, buna karşılık İslâm'ın hayata bütüncül yaklaştığını ve siyaset de dahil olmak üzere yaşamın her alanını düzenleyen bir inanç sistemi olduğunu söyler. Ama işte tam da bu yüzden laiklik, Müslüman bir toplumda çok daha hayatî bir öneme sahiptir. Ve bu yüzden Cumhuriyet laikliği toplumsal yaşamın birçok alanını düzenleyen ilkeler getirmiştir. Ve yine bu yüzden din ve devlet ayrılığı devletin dine karışması ve onu kontrol etmesi ile sonuçlanmıştır.[41] Bu anlamıyla dogmatik farklılık, Kemalistlere göre, Türkiye'de din üzerinde devlet kontrolünün ana meşruiyet kaynağıdır. Post-Kemalist İslâmcı yazında ise iki din arasındaki bu öğreti farkı başka bir sonuca, laikliğin gereksizliği, çıkarımına varmalarına sebep olur.

Berkes gibi Tunçay da İslâm'ın din ve siyasete bir bütün olarak baktığı ve Hıristiyanlık öğretisinde bir temel bulabilen laikliğin İslâm'da yer almadığı fikrindedir.[42] Yine Bulaç'a göre İslâm dini "hayatı total kavrama iddiasında"dır[43] ve "ne teorik

39 Etyen Mahçupyan, *Türkiye'yi Anlamak: Zihniyet, Değişim ve Kriz*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s. 123-131.

40 Yasin Aktay, *İslâm ve Sekülerleşmenin Kaynakları*, Tezkire, İstanbul, 2017, s. 34-35.

41 Berkes, *a.g.e.*

42 Tunçay, *a.g.e.*, s. 220.

43 Ali Bulaç, *a.g.e.*, 1994b, s. 58.

ne pratik düzeyde" din ile siyaset arasında bir ayrım yapmaz.[44] İslâmî bakış hem bireysel hem toplumsal yaşamı hem de siyasi alanı düzenlemelidir. Laikliğin bir Müslüman için en sorunlu boyutu da bu total anlayışın uygulanmasını imkânsız kılmasıdır.

> Zira laiklik, din ile devleti birbirinden ayırmakla, bireyin ve bir dine mensup toplulukların özel ve kamu hayatlarını tam ortasından bölmekte, özel hayatı dine ayırırken, kamusal alanı seküler güçlerin tasarrufuna terk etmektedir. Bu, özel hayat yanında; sosyal ekonomik ve genel kamusal hayat konusunda, amir hükümleri olan dinler ve bu arada İslâm'a mensup Müslümanlar için açık bir zulümdür.[45]

İslâmcı bakış açısından, iki din arasındaki fark genelde İslâm dünyasında, özelde de Osmanlı/Cumhuriyet bağlamında laikliğin geçerli ve gerekli olmadığını gösterir. Ali Bulaç, laikliğin Batı'da çıkmasının din ve mezhep çatışmaları karşısında devleti dinler karşısında tarafsız yapma gereğinin doğmasıyla açıklar. Aslında "dinden kaçış özgürlüğe kaçıştır." Ancak Batı'nın hatası tüm dinlerin aynı olduğuna duydukları inançtır; oysa ki İslâm farklıdır; Hıristiyanlıktakine benzer bir baskıcılık ve fanatizm İslâm'da yoktur; devlet kilise ve ruhban sınıfının baskısı altında da değildir. Bilim Avrupa'da ancak dinden özgürleşen bir toplumsal ortamda gelişme imkânı bulurken "Kur'an serbest düşünceye ve özgür tercihe değer verir".[46]

Ayrıca İslâm'ın özü de tarihsel tecrübesi de de bir arada yaşama ve hoşgörü anlayışını destekler. Medine Vesikası bu çerçevede laiklik prensibine alternatif ve İslâmî bir toplumsal barış ve bir arada yaşama önerisidir.[47] Bulaç, 622'de Medine'de yapılan bu sözleşmeyi "insan haklarının yazılı olduğu bir metin"[48]

44 *A.g.e.*, s. 37.

45 Ali Bulaç, "İslâm ve Modern Zamanlarda Din-Devlet İlişkisi", *Cogito*, sayı 1, Yaz 1994, s. 67-88.

46 Bulaç, *a.g.e.*, 1994b, s. 35-38.

47 Ali Bulaç, "Medine Vesikası Hakkında Genel Bilgiler", *Birikim*, sayı 38-39, Haziran-Temmuz 1992, s. 102-111.

48 Bulaç, *a.g.e.*, 1994b, s. 163.

olarak yorumlar ve Batı'nın laikliğinin hâlâ bu çapta bir özgürlük anlayışına yaklaşamadığını iddia eder.[49] Daha da ötesi, Bulaç, Medine Vesikası'nın bugün de çoğulcu bir toplum için temel alınması gerektiğini düşünür. Çoğulculuk çok hukuklu bir sisteme dayanmalıdır; farklı din ve inanca mensup topluluklar kendi içinde özerk bir hukuk rejimi ile bağlanırlar. Böylece geniş bir siyasal katılım sağlanmış olacak ve tek bir sistemin farklı dinsel cemaatlere dayatılması "zorbalığı"na son verilmiş olacaktır.[50] Yasin Aktay da çoğulculuğun "patent"inin seküler Batı'da olmadığını, "İslâm'ın medeniyeti inşa edip belirlediği bütün toplumsal yapıların temel özelliği" olduğunu öne sürer.[51] Liberal/sol post-Kemalistler, Bulaç'ın doğası çoğulcu bir İslâm ve çok hukukluluk temelli bir siyasi sistem anlayışını benimsemeseler de Bulaç ve diğer İslâmcıların Osmanlı'ya dair yaptıkları çoğulculuk iddiasını paylaşırlar. Buna göre Cumhuriyet, çoğulculuk ve hoşgörü açısından Osmanlı ile karşılaştırılamaz. Millet sistemi, bu çoğulculuğun en güzel örneğidir.[52] Sonuç olarak ya Osmanlı'nın laikliğe ihtiyacı yoktur, ya da Osmanlı zaten laiktir.[53] Bu çoğulculuk Cumhuriyet'in homojen ve homojenleştirici yapısıyla büyük bir zıtlık arzeder ve Osmanlı kozmopolitanizmine –Nuray Mert'in deyişiyle– "ağıt yakılır".[54]

AKP iktidarı ile bu kozmopolitanizmin tekrar canlanacağına inanan post-Kemalistler gayrimüslim azınlık toplumuna 1974'ten beri Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından kontrol

49 *A.g.e.*, s. 67.

50 *A.g.e.*, s. 163-167.

51 Aktay, *a.g.e.*, 2017, s. 33.

52 Bkz. Ahmet T. Kuru ve Alfred Stepan'ın derlediği kitaptaki makaleler. Ahmet T. Kuru ve Alfred Stepan (der.), *Democracy, Islam and Secularism in Turkey*, Columbia Üniversitesi Yayınları, New York, 2012. Örneğin, Karen Barkey, "Rethinking Ottoman Management of Diversity: What Can We Learn for Modern Turkey?", *Democracy, Islam and Secularism in Turkey*, Columbia Üniversitesi Yayınları, New York, 2012, s. 12-31; Ergun Özbudun, "Turkey-Plural Society and Monolithic State", *Democracy, Islam and Secularism in Turkey*, New Columbia Üniversitesi Yayınları, New York, 2012, s. 61-94.

53 Nuray Mert, "Osmanlı Laiktir, Laik Kalacak!", *Türkiye Günlüğü*, sayı 58, Kasım-Aralık 1999, s. 36-40.

54 Nuray Mert, "Cumhuriyet Tarihini Yeniden Okumak", *Doğu-Batı*, sayı 46-47, 2008-2009, s. 123-138.

edilen vakıflarının devredilmesini ve 2009-2010'da Alevi açılımı[55] olarak adlandırılan Alevi sivil toplum örgütleriyle hükümet arasında yapılan bir dizi toplantıyı Cumhuriyet'in reddettiğini düşündükleri çoğulculuğun artık mümkün olduğunun kanıtı olarak görürler. Yine başörtüsünün artan görünürlüğü ile üniversiteler ve kamuda başörtüsü takmanın serbest bırakılması kamusal alandan dışlanmış dinin toplumsal yerinin normalleşmesidir. AKP iktidarı, Kuru'nun tarihsel olarak Kemalist dışlayıcı sekülarizme karşı sağ/muhafazakâr partilere atfettiği pasif sekülarizm[56] çerçevesinde demokratik bir laikliği inşa etmektedir. Böylece Türk modernleşmesi köksüz bir seçkin grubunun dindar halkına yıllardır dayattığı tür bir modernleşmeyi terk ederek dinle barışık, o ölçüde de "sosyolojik gerçeklik" üzerine oturan farklı ve çoğunluğa dayandığı için de demokratik bir modernleşme tipi tecrübe etmektedir. Dinî hareketlerin güçlendiği ve dinsel kimliklerin talep ve görünürlüğünün arttığı Soğuk Savaş sonrası dünyada pasif sekülarizm hem bir öze dönüş hem de evrensel ile buluşmadır.

Ancak Avrupa Birliği ile müzakere sürecinde yaşanan duraklama ve genel olarak temel hak ve özgürlüklerde, ama özelde de hem gayrimüslim toplulukların hak ve eşitlik taleplerinde ilerleme olmaması hem Alevi açılımında AKP iktidarının Sünni ortodoksinin ön kabulleriyle hareket etmesinin getirdiği çıkmaz, liberal/sol post-Kemalistlerde büyük hayal kırıklığına sebep oldu. Özellikle 2010'dan itibaren İslâm'ın kamusal alanda yer sahibi olması ve artan görünürlüğünün ötesinde, yani özgürlükten çok İslâmlaşmadan bahsetmek yaygınlaştı diyebiliriz. Dikkat çekici olan, post-Kemalist laiklik eleştirilerinin, pasif sekülarizmin kurucusu olarak tanımladıkları AKP iktidarının baskıcı ve İslâmcı uygulamalarını bu sefer de Kemalist laikliğin bir başka türü ya da aynadaki yansıması olarak adlandırmalarıdır. "İslâmcı Kemalistler"in "dindar nesil" projesi Ke-

55 Berna Zengin Arslan, "Aleviliği Tanımlamak: Türkiye'de Dinin Yönetimi, Sekülerlik ve Diyanet", *Mülkiye Dergisi*, cilt 39, sayı 1, 2015, s. 135-158; Murat Borovalı ve Cemil Boyraz, "The Alevi Workshops: An Opening without an Outcome?", *Turkish Studies*, cilt 16, sayı 2, 2015, s. 145-160.

56 Kuru, *a.g.e.*, s. 176.

malistlerin tepeden-inmeci ve dayatmacı laiklik anlayışıyla aynıdır; bir bakıma Aydınlanmacı bir sosyal mühendisliktir.[57] Polat Alpman'ın Birikim dergisinin Laiklik özel sayısındaki bugünün İslâmcılığına dair eleştirisi bu açıdan özellikle çarpıcıdır: "İslâmcılık kendi serüveni içerisinde devletin kendisine dönüştükçe eleştirdiği şeyin [Kemalist laiklik] kendisine dönüştü."[58] Böylece post-Kemalistler için siyasal İslâm'ın laiklik tecrübesi de sınıfta kalmıştır ama aslında sınıfta kalan gene Kemalizmdir. Bütün yollar Roma'ya, yani Kemalizme çıkmaktadır.

Bir eleştiriyi yeniden düşünmek

Desecularization, yani laikleşmenin tersine çevrilmesi, 1990'lardan itibaren sosyal bilimlerde sekülerleşme teorisinin hâkimiyetini sona erdirdi. Sekülerleşme teorisi önemli bir akademik tartışmanın konusu oldu; kimilerine göre "din geri döndü"; "tekrar canlandı"; hatta "sürgünden dönen din", "Tanrının intikamı"ydı; kimileri ise teorinin hâlâ büyük ölçüde geçerli olduğunu ve gerçek bir toplumsal süreci ve olguyu tanımladığını, ama kimi boyutlarıyla yeniden formülasyona ve gözden geçirilmeye ihtiyaç duyduğunu iddia etti. Böylece, din, sosyal[59]

---

57 Bkz. Erdem Damar, "28 Şubat'tan AKP'ye Türkiye'de Çatışan Laiklikler", *Birikim*, sayı 333-334, Ocak-Şubat 2017, s. 31-40; Polat S. Alpman, "Türkiye'deki İslâmî İktidar Mücadelesinin Laiklik Seyrüseferi", *Birikim*, sayı 333-334, Ocak-Şubat 2017, s. 892; Sami Özbil, "['Eski' Laikliğe ve Anti-Laik Ödeşme İdeolojisine Karşı...", *Birikim*, sayı 333-334, Ocak-Şubat 2017, s. 161-162, "Laikliği Tartışmak", *Birikim*, özel sayı, sayı 333-334, Ocak-Şubat 2017; ayrıca bkz. M. Hakan Yavuz ve Ahmet Erdi Öztürk, "Turkish Secularism and Islam under the Reign of Erdoğan", *Southeast European and Black Sea Studies*, "Islam, Populism and Regime Change in Turkey: Making and Re-Making the AKP" özel sayısı, cilt 19, sayı 1, s. 1-9.

58 Alpman, a.g.m., s. 92. Yine yakın zamanda yapılmış benzer bir yorum için bkz. H. Ertuğ Tombuş ve Berfu Aygenç, "(Post-) Kemalist Secularism in Turkey", *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, cilt 19, sayı 1, 2017, s. 70-85.

59 Uluslararası İlişkiler bu anlamda sekülerleşme teorisinin damgasını vurduğu en seküler sosyal bilim disiplini olarak tanımlandı ve çıkış noktası olarak Vestfalya düzeninin kurulmasını merkeze alan Uluslararası İlişkiler anlatısının İran İslâm Devrimi ve 11 Eylül saldırıları ile gönderildiği "sürgün"den en sonunda geri döndüğü anlatısı ortaya çıktı. Bkz. Fabio Petito ve Pavlos Hatzopulos (der.), *Religion in International Relations: The Return from Exile*, Palg-

ve beşerî bilimlerin[60] ilgi odağı oldu. Türk akademisinde ise laiksizleşme ya da dinin dönüşü ya da yeniden canlanışı tezinin aceleyle ve sorgusuz kabul edildiğini görüyoruz. Bunun sebebi dünyada olduğu gibi Türkiye'de de kimlik siyasetinin yükselişinin yanı sıra özellikle hem liberal hem İslâmcı post-Kemalistlerin Türk halkının aslen dindar olduğu ve Kemalist kurucu kadro tarafından seçkinci, tepeden-inmeci ve dayatmacı bir laikleşmeye maruz bırakıldığına ve dinin yeniden canlanmasının, kaçınılmaz bir öze dönüş ve bu haliyle de demokratik bir dinamik olduğuna dair ön kabulüydü. Peki gerçekten din yeniden canlandı mı ve geri mi döndü? Bu soruya verdiğimiz cevabın aslında Türkiye'deki laiklik tartışmaları ile doğrudan ilişkisi olduğunu ve post-Kemalist literatürün Kemalist laikliğe getirdiği eleştirilere bir cevap ve yanılgılarını göstermek açısından da bir başlangıç ya da çıkış noktası teşkil ettiğini düşünüyorum.

Bugün, dinin yeniden canlanışı ve geri dönüşü olarak tespit edilen olgu, sekülerleşme teorisinin kabaca dinin yok olacağını iddia ettiği varsayımına dayanır. Oysa sekülerleşme, dinin yok olmasını değil, yaşadığımız dünyanın ve toplumsal yaşamın din dışı bir çerçeve ile tanımlanmasını ve anlamlandırılmasını ifade eder. Modern-öncesi dönemde seküler olanı, yani dünyevî olanı da kapsayan, sınırlayan ve yöneten, aşkın (*transcendent*) bir anlam dünyası, pek çok farklı ve karmaşık süreçler ile dünyevî olanın dinî olandan kendini özgürleştirip, sonra da ona hükmetmeye, onu kapsamaya, sınırlamaya ve denetlemeye başladığı bir dünyaya yerini bırakmıştır. Sekülerleşme, tam da bu dünyayı (*the immanent*) anlam kaynağı olarak almak, bu dünyadaki tüm olay ve olguların sebebini yine

---

rave Macmillan, New York, 2003. Ayrıca bkz. Elisabeth Shakman Hurd, *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton University Press, Princeton, 2009; ve Scott M. Thomas, *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century*, Palgrave Macmillan, New York, 2005.

60 Tarih disiplininin din konusundaki yeni duyarlılığı üstüne, bkz. Abdülhamid Kırmızı, "19. Yüzyılı Laiksizleştirmek: Osmanlı-Türk Laikleşme Anlatısının Sorunları", *Cogito*, sayı 94, 2019, s. 2-17.

bu dünyanın sunduğu çerçeve içinde aramak sürecidir. Bu süreçte din yok olmaz; tıpkı dünyevî olanın modern-öncesi dünyada var olduğu gibi hayatta kalır; kurumsal olarak da bireysel inanç düzeyinde de devam eder. Bu sürecin üç önemli sonucundan bahsetmek doğru olur: İlk olarak, sekülerleşme teorisinin 1960'lardaki en önemli öncülerinden, 1990'larda ise teoriye arkasını dönenlerden din sosyoloğu Peter Berger'ın tanımladığı gibi sekülerleşme, dinin toplumsal öneminin ve rolünün azalması ve zayıflaması, yani siyasi, kültürel ve sanatta eski tanımlayıcı rolünü kaybetmesidir.[61] Hollandalı tarihçi Johan Huizinga'nın[62] tasvir ettiği, dinin tüm toplumsal yaşamın çerçevesini oluşturduğu, dine karşı veya dinin yasakladığı eylemlerin de ancak dinin kaynağı olduğu anlam dünyasında anlam ifade ettiği ve dindarlığın ispata ihtiyaç duymadığı, hatta belki inançsızlığın ihtimal dahilinde bile olmadığı[63] bir dünyanın yok olmasıdır. İkincisi, bu "hemen burada" üzerine kurulu yeni anlam dünyasında din yok olmaz; ama artık siyasi ve toplumsal düzende belirleyiciliği yoktur. Üstüne üstlük seküler olana –birincil olarak da seküler otorite olarak devlete– tâbîdir: Kamusal/özel alan ayrımında özel alanla sınırlanır; kamusal rolü varsa da seküler otorite tarafından düzenlenir ve kontrol edilir. Üçüncü olarak ise, Marcel Gauchet'nin de ifade ettiği gibi, din yok olmaz ama aynı da kalmaz. Yani "dinden çıkma... eski dinsel öğenin dinden farklı bir şeye dönüşmesidir".[64]

Bu üç sonuç, Türkiye'de post-Kemalist anlatının daha önce bahsettiğim Kemalist laiklik eleştirilerinin bazı yanılgılarını görmemize de ışık tutabilir. İlki, sekülerleşmenin artık geçerli olmadığı, hele hele Türk toplumunun dinden zorla koparıldığı ölçüde Cumhuriyet laikleşmesinin beyhude bir çaba ol-

61 Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Anchor Books, New York, 1969, s. 32.

62 Johan Huizinga, *The Autumn of the Middle Ages*, The University of Chicago Press, Chicago, 1996, s. 173-202.

63 Lucien Febvre, *The Problem of Unbelief in the 16th Century: The Religion of Rabelais*, Harvard Üniversitesi Yayınları, Cambridge, 1982.

64 Marcel Gauchet, *Demokrasi İçinde Din: Laikliğin Gelişimi*, çev. Mehmet Emin Özcan, Dost Yayınevi, Ankara, 2000, s. 15.

duğu ve geniş ve dindar halk kitlelerine nüfuz edemediği ölçüde de büyük bir başarısızlık hikâyesi olduğu iddiasıdır. Sekülerleşmenin yukarıda anlatmaya çalıştığım şekilde seküler olan ile dinsel olan arasında birincisi lehine yeni bir hiyerarşi kurduğunu ve siyasal ve toplumsal düzen ve örgütlenmede ikincinin belirleyici rolünün kalmadığını gördüğümüz oranda aslında Türk laikliğinin başarısızlığından değil artık yerleşmiş bir vaka olduğundan, yani aslında başarısından söz etmemiz gerekir.

İkinci yanılgı gerek liberal/sol gerekse İslâmcı post-Kemalistlerin İslâm ve Hıristiyanlık arasındaki hem dogmatik hem de tarihsel süreçlerden kaynaklanan farkların da etkili olduğu iddiasıdır. Aslında tüm dinler dinin doğası gereği bütüncül, kapsayıcı ve zamandan ve mekândan bağımsız tek hakikatin belirleyiciliği üzerine kuruludur. Bu haliyle İslâm ve Hıristiyanlık ya da diğer dinler arasında sanılanın aksine sekülerleşme süreci açısından önemli bir fark yoktur. Sekülerleşme, Max Weber'in adlandırdığı gibi bir toplumsallaşma ve işlevsel bölünme süreci olarak tüm dinlerin bütüncül anlam iddiasına bir meydan okumadır. O halde Nuray Mert'in ifadesiyle "Hıristiyanlık ve İslâm'ın, aralarındaki teolojik tartışmalara rağmen, birer dünya görüşü olarak aralarındaki uzaklık, her ikisinin de modern dünya görüşüne uzaklıklarına oranla ihmal edilebilir niteliktedir."[65] Yine İslâm dünyası ve tabii Türkiye için laikliğin gereksiz olduğunu söyleyen Ali Bulaç gibi İslâmcı yazarlar, Yüksel Taşkın'ın[66] da söylediği gibi dinsel ile dünyevî arasındaki gerilimi Hıristiyanlığa özgü bulurlar ve İslâm'da olmadığını iddia ederler. Yukarıda anlattığım gibi dinsel ile dünyevî arasındaki gerilim her dinde ve toplumda vardır ve sekülerleşme süreciyle beraber dünyevî lehine evrilmiş evrensel bir gerilimdir. Teolojik farklılıkların yanı sıra, Ali Bulaç'a göre, farklı tarihsel gelişmelerin sonucu olarak kilisesi ve ruhban sınıfı ol-

65 Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış: Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1994, s. 92.

66 Yüksel Taşkın, "'Bize Özgü' İslâmî Gelenek İnşa Çabaları ve Laiklik Reddiyelerine Dair Bir Eleştiri", *Birikim*, sayı 333-334, Ocak-Şubat 2017, s. 10-18.

mayan bir dinin Batı'daki devletle kilise ve ruhban sınıfı arasındaki çatışmayı tecrübe etmemiş olmaktan dolayı laikliğe ihtiyacı da yoktur. İslâm dünyasında dinsel ile dünyevî arasındaki gerilimin reddi Bulaç'ı dinî otorite ile seküler otorite arasındaki çatışmayı da reddetmeye vardırır. Bu noktada, Bulaç, Hıristiyan dünyada modern öncesi dönemde kilise gibi ayrı bir dinî otoritenin varlığına rağmen dünyevî otorite ile sınırların net çizilemediğini, aslında Hendrik Spruyt'ın[67] anlattığı gibi Ortaçağ Avrupası'nda tüm kurumların ruhanî olduğu gerçeğini göz ardı eder. Ayrıca, İslâm dünyasını da yekpare bir bütün olarak görür ve tarih boyunca çok çeşitli din-devlet ilişkisi modellerinin olduğunu[68] görmezden gelir.

Üçüncü yanılgı, Cumhuriyet'in din ve devleti birbirinden ayırmadığı, aslen dini devletten ayırırken, devleti dinî alanı yönetmek ve denetlemekle görevlendirdiği ve Diyanet'in varlığının Türkiye'de laiklikten bahsetmemizi imkânsız kıldığıdır. Yukarıda sekülerleşme sürecinin sadece seküler olanın bütüncül bir dinsel anlam dünyasından kopması ve özgürleşmesi değil aynı zamanda dinsel alanın ancak seküler alanın müsaade ettiği bir alana hapsolması ve bu alanın sınırlarının ve kurallarının da seküler otorite tarafından belirlenmesi ve yönetilmesi olduğunu belirtmiştim. Bu noktadan yola çıkarak, Charles Taylor'ın[69] formüle ettiği şekliyle "seküler çağ"ımızda, aslında tüm din-devlet ilişkisi rejimlerinin din-devlet ayrılığı skalasında bir yerde durduklarını söylememiz mümkün. Az ya da çok, post-Kemalist yazarların özendiği, imrendiği ve ideal örnek olarak sundukları Amerika ya da İngiltere örnekleri de dahil olmak üzere, bütün toplumlarda dinî alan devletin belirlediği kurallar ile belirlenir, yönetilir ve denetlenir. Bu yönetimin mekanizmaları ve araçları her ülkede farklıdır. Bunlar Türkiye'de Diyanet ve yargı iken Amerika'da özellikle üst yargı, ya-

67 Hendrik Spruyt, *The Sovereign State and its Competitors*, Princeton Üniversitesi Yayınları, Princeton, 1994, s. 34-57.

68 Ira Lapidus, "State and Religion in Islamic Societies", *Past & Present*, sayı 151, Mayıs 1996, s. 3-27.

69 Charles Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2007, s. 1-22.

ni Yüksek Mahkeme'dir.[70] Etyen Mahçupyan, Cumhuriyet laikliğinin "Batı'daki uygulamalara hiç benzemediğini" çünkü Türkiye'de devletin "dini kendi kontrolü altında tutmaya, onu nitelikleri ve hareket alanıyla belirlemeye çalıştığını"[71] söylerken aslında ironik bir şekilde tam olarak laikliği tanımlamaktadır. Diğer bir deyişle Diyanet'in varlığı, özellikle de 1960'lardan sonra genişleyen görev tanımı ve elbette günümüz Türkiye'sindeki rejim ile ilişkisi göz önüne alındığında, tartışmaya açık olmakla birlikte kendi başına Türkiye'yi Andrew Davison ya da Taha Parla'nın dediği gibi gayri-laik yapmaz. Son olarak din sekülerleşme sürecinde hayatta kalırken bile dönüşür; artık her şeyi belirlediği ve mensuplarının mensubiyetlerini ispata ihtiyaç duymadığı, verili bir anlam dünyasını değil, öncelikle seküler anlam dünyasının bireysel inanç ve vicdan olarak tanımladığı bir olguya dönüşür. Nuray Mert'in[72] de anlattığı gibi tüm dinler bütüncül bir anlam çerçevesi sunar. Modern dönemde dinin sadece bireysel inanç ve vicdan meselesi olarak yeniden kurgulanması dinin de yeniden tanımlanmasına sebep olur. Din oradadır ama aynı değildir. Yine bugün yeniden dirildiği iddia edilen din de eski din değildir. Olivier Roy'un[73] küreselleşme çağında din olgusu incelemesi, Charles Taylor'ın *conditions of belief*, yani "inancın şartları" diye çevirebileceğimiz kavramı tam da bu dönüşümü ifade eder. Roy zaten dinin canlandığı ya da dirildiği tezine şüpheyle yaklaşır. Ona göre canlanan ve geri dönen din, bildiğimiz din değil, dinin bir türüdür; neo-fundamentalizmdir. Daha bireyci olan bu yeni dindarlık, dinin içine doğmaya değil dini bulma öğretisine dayanır. Roy, küreselleşme dinamiklerinin sebep olduğu özellik-

70 Michael J. Sandel, "Religious Liberty: Freedom of Choice or Freedom of Conscience", *Secularism and its Critics*, Oxford Üniversitesi Yayınları, Delhi, 1998, s. 73-93. Okullarda din meselesi konusundaki federal mahkemelere intikal eden davalar için, bkz. Charles L. Glenn, "Religion, Textbooks and the Common School", *The Public Interest*, sayı 88, Yaz 1987, s. 28-47.

71 Mahçupyan, *a.g.e.*, s. 68.

72 Mert, *a.g.e.*

73 Olivier Roy, *Globalised Islam: The Search for a New Ummah*, Hurst & Company, Londra, 2004; Olivier Roy, *La Sainte Ignorance: le Temps de la Religion sans Culture*, Seuil, Paris, 2008.

le göç gibi süreçlerin kültür ve din arasındaki geleneksel bağı kopardığını ve aslında özellikle görünürlüğü artan dinin bu özel türü, yani "kültürsüz din" olduğunu iddia eder. Amerika ve dünyanın dört bir yanındaki evanjelist Hıristiyanlar ve selefî Müslümanlar, kültürleriyle, yani ebeveynlerinin ve dedelerinin diniyle bağını kesmiş, yerelden kopuk, kutsal kitabın evrensel sözünden başka kaynağa inanmayan ve içine doğulan dine aidiyetten ziyade aslolanın bireysel arayış ve dönüşümle dini bulmak olduğunu iddia ederler. Taylor ise sekülerleşmeyi literatürdeki genel eğilimin aksine dinin zayıflaması ve kamusallığının gerilemesinden çok "inanmanın şartları"nın değişmesi olarak tanımlar. Buna göre sekülerleşme süreci dindar ya da inançlı insanın inancını da dönüştürmüştür. Modern-öncesi dünya imanın sorgulanmadığı, hayatın tüm çerçevesinin din tarafından belirlendiği ve anlamlandırıldığı, inancın verili (*default*) olduğu ve inancın dışına çıkma seçeneğinin, sadece bugün bildiğimiz anlamda din ve vicdan özgürlüğü temel bir insan hakkı olarak tanınmadığı için değil, ontolojik olarak imkânsız olduğu için, yani herkesin –günahkâr ya da değil– dine mensubiyetinin verili kabul edildiği bir inanma dünyasıdır. Modern dünyada ise inanç kendini gerçekleştirmenin, diğer bir deyişle kendi varlığına anlam vermenin yollarından sadece bir tanesi, hatta belki de en zorudur; hayatın tüm boyutlarının aşkın ya da öteki değil, bu dünya çerçevesinde anlam kazandığı, bir dine mensubiyetin varsayılamayacağı, dolayısıyla ispata muhtaç olduğu bir dünyadır. Sekülerleşme ilkinden ikincisine doğru büyük ve radikal bir dönüşümdür. Bu dönüşümle beraber inanan inanmamanın; bir dine mensup olan, mensup olmayanların; dinî cemaate üye olanlar buna ait olmamayı seçen binler, yüzbinler ve milyonların varlığının farkına varır. Marcel Gauchet'nin de söylediği gibi, "dinden çıkış süreci dini, bizzat inananların gözünde değiştirmektedir".[74] Dinin insanın hayatını anlamlandırmasının tek yolu olduğu bir dünya parçalanırken rakip düşünce ve inanç sistemlerinin beraber var olduğu bir dünya doğar.

74 Gauchet, *a.g.e.*, s. 18.

Son otuz yıla damgasını vuran dinin geri dönüşü ve sekülerleşmenin tersine çevrilmesi tezleri, dinin artan görünürlüğüne, kamusal alana çıkışına ve kamusal olma iddiasına vurgu yapmaktadır. Türkiye'de de özellikle başörtüsü ve cami gibi dinsel sembollerdeki yeni görünürlük bunun kanıtı olarak görülür. Halbuki yukarıda da anlatmaya çalıştığım gibi, geri dönen din, başkalaşmıştır; Olivier Roy'a göre tam da seküler zamanının bir sonucu olarak inananlar, inançlarını ve bir cemaate aidiyetlerini olabilecek en açık şekilde, yani görünür semboller üzerinden göstermektedir. İnanç artık verili değildir; bireysel bir arayış sonucu bulunur[75] ve bu yeni bilinç görünür işaretlerle bireyin mensubiyetini ifade eder. Yani dinin kamusal alandaki artan görünürlüğü ne kadar seküler bir zamanda yaşadığımızın da bir göstergesidir aslında. Roy, bu argümanı daha da ileri taşır. Ona göre aslında küresel dünyada tüm dinler birbirine benzemektedir. Meseleleri ortaklaşır: İslâm dünyasında geleneksel olarak Katoliklikteki ya da evanjelist Hıristiyanlıktaki gibi dogmatik bir sorun teşkil etmeyen kürtaj, Türkiye'de 2013'ten beri tanık olduğumuz üzere dindarlar ile sekülerler arasında bir fay hattı olarak kurgulanmaya başlanır; benzer bir şekilde evrim konusu önemli bir çatışma unsuru olur; yine sekülarizme karşı farklı dinler arasında sıklıkla ittifaklar kurulur. "Geri dönen din"den ziyade dinin seküler dünyaya adaptasyonundan bahsetmek yanlış olmaz.[76] Bu yeni uyumlanma, Nilüfer Göle'nin modern ile geleneksel arasındaki yeni hibrid örüntülerinden farklıdır. Zira, Göle modern ile geleneksel/dinsel olan arasındaki hiyerarşinin yok olduğu bir melez dünyadan bahsederken, söz konusu olan aslında hiyerarşinin korunduğu, geleneksel in sekülerin uhdesinde olduğu ve bu yeni dünyaya uyum sağlamaya çalıştığı bir dünyadır.

Bu anlamıyla sekülerleşme, dinin bütüncül anlam dünyası

75 Bkz. Olivier Roy, *Globalised Islam*, 2004; Gauchet, *a.g.e.*, s. 18.

76 Gauchet "dinselliğe dönüş"ü şöyle ifade eder: "...farklı biçimlerdeki bu 'dinselliğe dönüş', sözcüğün tam anlamıyla bir dine dönüşten başka her şeye benziyor denebilir – bunlar insanın dinsel olarak yapılanmasından ziyade inancın modern dünyadaki toplumsal ve kişisel koşullara uyarlanmasından ibarettir". Gauchet, *a.g.e.*, s. 27.

olarak belirleyiciyken bu dünyanın anlam dünyasında belli sınırlara hapsolmuş ve bütüncüllükten sınırlı, parçalı ve işlevsel bir olguya evrilir. Bu süreçte din ve devletin ayrılması temel dinamiklerden biri olmakla beraber gördüğümüz gibi sekülerleşme bundan çok daha fazlasıdır. Modern merkezî siyasi otoritenin, yani devletin ortaya çıkışı, o zamana kadar dinî ya da siyasi otoritenin, yani Avrupa bağlamında kilise ile emperyal otoritenin (Kutsal Roma İmparatorluğu) her ikisinin de ruhanî bir karakter iddia ettiği Ortaçağ dünyasından köklü bir kopuştur.[77] Diğer bir deyişle kilise-devlet çatışması aslında modern bir çatışmadır; zira kilise ve devlet diye iki ayrı kurumdan ancak erken modern dönem ile bahsetmeye başlayabiliriz.[78] Sekülerleşme teorisi eleştirilerinde ya da Türkiye'deki post-Kemalist sekülerlik yazınında Batı'da bile din ve devletin pek çok ülkede ayrılmadığı, ve din ve devlet arasında ya organik bağların ya da sıkı işbirliğinin olduğu söylenir. Post-Kemalistler tercihlerini Anglo-Sakson sekülarizminden yana kullanıp Fransız laikliğini baskıcı ve otoriter bulsalar da Türk tipi laikliğin Fransız laikliğini örnek alıp yine de din ve devleti birbirinden ayırmadığını ve devletin dini kontrol etmesi anlamında laik bile kabul edilemeyeceğini öne sürerler. Ancak din ve devlet ayrılığı, her şeyden önce "siyasal düzenin din tarafından belirlenmediği" ve "dinsel amaçların boyunduruğu altında" olmadığı bir düzendir.[79] O halde din-devlet ayrılığında birincil olan devletin meşruiyetini din dışı tanımlaması ve dinî referanslarla hareket etmemesidir. Devletin dini kontrol etmesi sekülarizmin doğası gereği doğal ve beklenendir. Kuru'nun dışlayıcı ve pasif laiklik ayrımı, sekülarizm kavramının modernitenin kalbi olduğu, din dışı dünya görüşünün sarsılmaz otoritesi üzerine kurulduğu, dinî olanın sınırlarının seküler olan tarafından belirlendiğini ve bunun da her zaman seküler siyasal örgütlenme ile yapıldığı gerçeğini göz ardı eder.

77 Spruyt, *a.g.e.*

78 Liah Greenfeld, "The Modern Religion?", *Critical Review*, sayı 10, 1996, s. 169-191.

79 Gauchet, *a.g.e.*, s. 16.

Bu bağlamda sekülarizmin Donald Smith ve Jean Baubérot'nun[80] tanımladığı şekliyle üç boyutlu bir prensip olduğunu söylemek, bizi din-devlet ayrılığına, yani devletin her daim dinî alanı sınırladığı ve kurallarını belirlediği gerçeğini göz ardı eden bir tanımın ötesine götürecektir. Bu üç boyut birey, din ve devlettir ve sekülarizm ilkesi üçünün karşılıklı ilişkisi üzerine kurulmuştur. İlk boyut, birey-din ilişkisidir ve din ve vicdan özgürlüğü esasına dayanır. İkinci boyut, devlet-birey ilişkisidir. Buna göre bireyin hakları ve ödevleri dinden (ve etnik köken ve cinsel yönelim) bağımsızdır. Devlet, her vatandaşına inancından (ya da inançsızlığından) bağımsız eşit muamele yapar. Üçüncü boyut ise din ve devlet arasındaki ilişkidir. Din ve devletin birbirinden ayrılmasını öngörür. Böyle bir üçlü tanımın merkezinde ise devlet vardır zira ideal tipten farklı düzeylerde ve farklı toplumlarda sapma gösteren din-devlet-birey ilişkisi çatışmalı bir alandır ve devlete hakemlik rolü düşer. Yani devlet bir yandan din ve vicdan özgürlüğünü garanti ederken öte yandan kimi durumlarda, kamu düzeni ve sağlığı adına sınırlama getirir. Yine din ve devletin ayrılığı, Baubérot'nun da söylediği gibi eşit bir karşılıklılık ilişkisi değil, devletin Weberci anlamda zor kullanma tekeline sahip olduğu ölçüde eşitsiz bir ilişkidir. Bu anlamıyla da devletin ayrıcalıklı bir konumu olduğunu söyleyebiliriz. Bu ayrıcalıklı konum, hem siyasal örgütlenmenin dinsel kuralların boyunduruğunda olmamasından hem de dinsel olanın seküler çağda dünyevî anlam dünyasına tâbî olmasından kaynaklanır.

İşte post-Kemalizmin Kemalist laiklik eleştirisindeki en sorunlu meselelerden bir tanesi tam da dinsel ile dünyevî ve dinsel ile siyasal arasındaki her ikisinde de ikinci lehine olan hiyerarşiyi ve devletin hakemlik konumunu anlamamış ve Kemalist laikliği Batı'daki örneklerinden radikal bir sapma olarak değerlendirmiş olmasıdır. Post-Kemalistler devletin Türkiye'deki rolünü bir anomali olarak görürler. Özellikle liberal/

80 Donald E. Smith, *India as a Secular State*, Princeton Üniversitesi Yayınları, Princeton, 1963; Jean Baubérot, "Secularism, Laicity, Secularization", Paris'te sunulmuş ve yayımlanmamış bildiri, GSRL, 24 Eylül 2009.

sol post-Kemalistler sekülerleşme sürecinde devletin ayrıcalıklı konumunu eleştirirler. Oysa ki seküler bir toplum laik siyasal örgütlenme olmadan var olamaz. Yani post-Kemalist yazarların Türkiye'yi laiklik çerçevesinde ama ABD ve İngiltere'yi sekülerlik çerçevesinde değerlendirirken yaptıkları ayrım, laiklik ile sekülerlik arasındaki örtüşmeyi de göz ardı eder. Aslında siyasal otorite ile ruhanî kurumlar arasındaki ayrışma, halihazırda seküler ile dinsel olan arasındaki karşıtlık ve çatışma ve seküler olanın önce dinsel olandan özgürleşmesi, sonra da onu belirlemeye ve tanımlamaya başlamasının doğal sonucudur; çoğunlukla da laik siyasal örgütlenme toplumun da sekülerleşmesini hızlandırır. Bu noktada halkın ne kadar dindar kaldığı, ne kadar dinden uzaklaştığı yine inanç uzanımında farklı noktalara işaret eder. Ama anlam dünyası ve toplumsal ve siyasal örgütlenmesi dünyevî anlam dünyası çerçevesinde tanımlanan bir toplum, onu oluşturan bireyler dindar olsa bile seküler bir toplumdur.

Post-Kemalist yanılgı burada bitmez. Seküler ve laik ülkeler sınıflandırması Türkiye'yi sadece siyasi olarak laik ya da yarı-laik olarak adlandırır; hatta Fransa ile bile karşılaştırıldığında laik olarak bile tanımlanamayacağını öne sürer. Ancak daha da ileri giderek Türk toplumunun sekülerleşmediğini de iddia eder ve buradan çok yaygın bir başarısızlık öyküsü çıkartır. Yukarıda da açıklamaya çalıştığım gibi, siyasi otoritenin farklı araçlarla da olsa dinsel alana müdahalesi laik siyasal örgütlenmenin esasıdır. Toplumun sekülerleşmesi ya da dünyevileşmesi ise, yine bahsettiğim üzere, dinin ortadan kaybolması değil dönüşüme uğrayarak dünyevî anlam dünyası içinde yeniden tanımlanmasıdır. Bu çerçevede sekülerleşmenin Türkiye'de geniş kesimlerin dindarlığı göz önüne alındığı ölçüde halka yeterince "nüfuz edemediği" görüşü tartışılmaz bir gerçek olarak öne sürülür. Böylece küçük ve seçkin bir azınlığın dünya görüşü olarak tarif edilen laiklik, bu anlatıya göre büyük halk çoğunluğuna dayatılmış ve halk dindar kalarak bu dayatmacı projeyi başarısızlığa mahkûm etmiştir. Sekülerleşmenin dinin yok olmadığı, bireysel düzeyde dindarlığın devam edebildi-

ği, ancak dinsel anlam dünyasının bütüncül ve belirleyici rolünü yitirmesi süreci olduğunu hatırladığımızda Türk toplumunun seküler bir toplum olduğunu söyleyebiliriz. Şerif Mardin de (bu noktada post-Kemalistlerden ayrılarak) Türkiye'de laikliğin topyekûn başarısızlığından çok İslâm gibi bir değerler sistemi önermekte yetersiz kalmasından bahseder. Buna göre İslâm'ın geri çekilmesinin yarattığı manevî boşluk Cumhuriyet tarafından doldurulamamış ve tarikatlar, cemaatler ve siyasal İslâm tarafından doldurulmuştur. Bu boşluk Kemalizmin "sosyal adaletin nasıl gerçekleşeceğine ilişkin kapsamlı bir açıklaması" ve "ahlâkî bir dayanak"a sahip olmamasından[81] kaynaklanmakla birlikte Kemalizmin kırsal bölgelere ulaşma ve okullaşma konusunda çektiği zorluklar da bunda etkili olmuştur Mardin'e göre. Değerler konusundaki başarısızlığa karşın Mardin, laikliğin Türkiye'de devamının sebeplerini de inceler ve yine diğer post-Kemalistlerden farklılaşarak bunun sebebini yaygın görüşün aksine orduda değil, üç ana gelişmede bulur: a) Laik siyasal örgütlenmenin ortaya çıkardığı laik Medenî Kanun'a dayanan bazı toplumsal statüler, b) bağımsız bir dinî otoritenin ve din adamları topluluğunun bulunmayışı, ve c) din dışında da siyasi muhalefet kanallarının bulunması.[82] Laik siyasal örgütlenmenin sonucu olarak ortaya çıkan bu gelişmelerin yanı sıra Mardin'e göre milli bir edebiyat, toplumda da laik bir kültürün varlığının göstergesidir.[83]

Post-Kemalistlere göre Türk toplumu ya laik bir devlet ama seküler olmayan bir toplum ve yahut laik bile denemeyecek bir devlet ve yine seküler olmayan bir toplumdur. İşte bu topluma –başarısız bir şekilde– "köksüz" ve "sosyolojik gerçekli-

81 Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999, s. 142.

82 *A.g.e.*, s. 131-132.

83 *A.g.e.*, s. 236-237. Barış Büyükokutan benzer bir iddiayı, iki kültürel üretim alanı olarak şiir ve roman karşılaştırmasında yapar. Büyükokutan'a göre İkinci Yeni akımına mensup şairler, romancılardan farklı olarak seküler bir kültür yaratmışlardır. Bkz. Barış Büyükokutan, "Elitist by Default? Interaction Dynamics and the Inclusiveness of Secularization in Turkish Literary Milieus", *American Journal of Sociology*, cilt 123, sayı 5, Mart 2018, s. 1249-1295.

ği" olmayan bir küçük seçkin grubu sekülerleşmeyi yukarıdan aşağıya dayatmıştır. Liberallerin devlet eleştirisi ve İslâmcıların Batılılaşma eleştirisi bu anlatıda buluşur. Seçkincilik eleştirisi, üç bakımdan sorunludur. İlk olarak, seçkinler/halk ayrımının öncelikle Osmanlı toplumunun ana özelliklerinden biri olduğunu göz ardı eder[84] ve seçkincilik sadece Cumhuriyet'in kurucu kadrolarının bir bakış açısıymış gibi sunulur. İkinci olarak, Batı'da sekülerleşmenin aşağıdan yukarıya, halk eliyle gerçekleştirilmiş olduğu ezberine dayanır ve Aydınlanma'nın öncelikle seçkinlerin, yani asiller ve yüksek burjuvazinin zihniyet dünyası olduğunu ve geniş halk kitlelerinin Aydınlanma yazınından etkilenmiş olmasından bahsedilemeyeceğini görmezden gelir.[85] 18. yüzyıl Fransız toplumu, 20. yüzyıl Osmanlı/erken Cumhuriyet toplumundan daha okur-yazardır. Bu veri kendi başına zaten okur-yazarlık seviyesinin bu kadar düşük olduğu Osmanlı/Türk toplumunda Jön Türk ve Cumhuriyet kadrolarının seçkinciliğini açıklar. Aydınlanma düşüncesinin Fransa'da toplumun geniş kesimlerine yayılıp yayılmadığı tartışmalıdır;[86] ancak 18. yüzyılın ikinci yarısıyla beraber elitler büyük ölçüde dine yabancılaşmışlardır ve eski düzenin, yani *ancien régime*'in çöküşünde en önemli etken öncelikle bu dinden uzaklaşmış seçkinlerin eski düzene olan inançlarını kaybetmeleridir.[87] Bu anlamda post-Kemalist yazında Batı'nın sekülerleşme tarihi okumasının da taraflı olduğunu söyleyebiliriz. Üçüncü ve asıl dikkat çekici olan ise, post-Kemalizmin Cumhuriyet sekülerleşmesine getirdiği köksüzlük, yabancılaşma ve dolayısıyla "sosyolojiye dayanmama" eleştirisinin, Osmanlı/Türk Batılılaşma sürecini ve Batılılaşan seçkinlerini toplumsal ve tarihsel bağlamından kopararak sömürge rejimi altındaki seçkin seviyesine indirgemesidir. Oysa François

84 Mardin, a.g.m.

85 Baubérot, a.g.m., s. 58.

86 Robert Darnton, *The Literary Underground of the Old Regime*, Harvard Üniversitesi Yayınları, Cambridge, 1982.

87 Guy Chaussinand-Nogaret, *The French Nobility in the Eighteenth Century: From Feudalism to Enlightenment*, çev. William Doyle, Cambridge Üniversitesi Yayınları, Cambridge ve New York, 1985.

Georgeon,[88] Şükrü Hanioğlu[89] ve hatta Mardin'in kendisi, kurucu kadroların –post-Kemalist yazının tabiriyle– "sosyolojik gerçekliği"ni incelerler. Cumhuriyet'in kurucu kadrolarının düşünsel yapısını bir nevi bir "kuşak sosyolojisi" kapsamında araştırırlar. Bu çalışmalar, Atatürk'ün din konusundaki düşüncelerinin ve metotlarının kökenlerinin tarihsel ve sosyolojik bağlamını anlamamızı sağlar. Mardin'e göre bunun için 19. yüzyıla, özellikle askerî ve bürokratik memurların politikalarına bakmamız gerekir.[90] Böylece 18. yüzyıl sonundan itibaren Berkes'in de anlattığı gibi, modernleşme Osmanlı seçkin sınıfını etkilemiş, hatta dinî seçkinler, yani ulema da bu etkiden nasibini almıştır. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş din adamları sınıfının modernleşme karşısındaki tercihlerini radikal bir biçimde etkilemiş ve pozisyonların daha keskin ve çoğunlukla da kutuplaşmış bir şekilde tanımlanmasına sebep olmuştur.[91]

Son olarak, post-Kemalist anlatıda, Kemalist laikliğe getirilen en önemli eleştirilerden biri Kemalizmin homojenleştirici yapısı, dolayısıyla çoğulculuğa imkân vermemesidir ki post-Kemalist yazının Türkiye'deki laiklik eleştirisinin bence en önemli katkısı olarak değerlendirilebilir. Cumhuriyet eşit yurttaşlık ilkesini benimsemiş, buna karşılık uygulamada bu anayasal hakkın vaat ettiklerini gerçekleştirmekte hayal kırıklı-

---

88 François Georgeon, "Türkiye'de Aydınlanmanın Fikrî Kökenleri", *Türkiye'de Aydınlanma Hareketi: Dünü, Bugünü, Sorunları*, Adam Yayınları, İstanbul, 1997, s. 93-108.

89 Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet Bey ve Dönemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1981.

90 Mardin, *a.g.e.*, s. 39-41.

91 Amit Bein, *Ottoman Ulema, Turkish Republic: Agents of Change and Guardians of Tradition*, Stanford Üniversitesi Yayınları, Stanford, 2011; İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslâm*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2008. Bu noktada Yasin Aktay'ın 1999'da yayınladığı doktora tezinden 2017'deki yazılarına düşüncelerinde bir değişim gözlemleyebiliriz. Önceleri "Türk modernliğini tepeden inmecilik vasfına indirgeyerek, sözgelimi, dinsel ve kültürel kimliği tamamen yukarıdan dayatılan bir çeşit siyasal mühendislik pratiğinden ibaret görme basitliğinden" bahsederken son dönemde modernliğin "Türkiye'ye ve İslâm dünyasına Batılı kültür teknolojisinin bir parçası veya tamamlayıcı unsuru olarak değil, bilakis siyasal baskılar ve dayatmalarla girdiğini" söyler.

ğı yaratmıştır. Bu sebeple post-Kemalist yazının Cumhuriyet'e, genel olarak dinî ve etnik azınlıkları yeterince kapsamadığı ve dışlayıcı uygulamaları sebebiyle getirdikleri eleştirinin yerinde olduğunu düşünüyorum. Ancak post-Kemalistlerin Cumhuriyet eleştirisi başka açılardan sorunludur zira bu eleştiri liberal/sol ve İslâmcı post-Kemalistleri Osmanlı geçmişi nostaljisinde buluşturur. Osmanlı toplumunun çoğulcu yapısı, özellikle İslâmcı yazarlar için, İslâm'ın çoğulcu doğası önermelerine karışır ki 1990'larda epeyce ses getirmiş ve tartışma yaratmış, liberal ve İslâmcı entelektüellerin kafa yordukları Ali Bulaç'ın Medine Vesikası önerisi bu eleştirinin sembolü haline dönüşmüştür. Bulaç ve Aktay'a göre İslâm zaten çoğulcudur ve İslâm tarihi, Hıristiyan Batı'nın tam aksi bir din özgürlüğü tecrübesini yansıtır. Bulaç'a göre Kemalist devletin ötesinde ulus-devletin kendisi baskıcı ve homojenleştirici bir yapıdır; aynı zamanda –Ernest Gellner okumasını takiben– yapaydır. Bulaç, ulus-devletin yapaylığını diğer aidiyetlerin doğallığıyla karşılaştırır ve şöyle der: "Aile, aşiret, kavim, cemaat ve ümmet ne kadar gerçek ise ulus da o oranda gerçek değildir."[92] Sonuç olarak ulusal aidiyet ne kadar yabancı ise dinî aidiyet de o kadar otantiktir, gerçektir. Bu sebeple de Bulaç'ın bir çoğulculuk projesi olarak çok-hukukluluk önerisi bireysel hak ve özgürlükleri dinî aidiyete indirgemiş bir yapı üzerine kuruludur. Bireyin din dışındaki tercihlerini yok sayan ve Osmanlı millet sistemi gibi kendi hukuk sistemine sahip olan özerk dinî cemaatlerden oluşan bir toplum tahayyülüdür. Kuru'nun AKP'ye atfettiği "pasif sekülarizm" de yeni kamusal alanı dinî kimliklerden ibaret görür. Başörtülü kadınların ve diğer dinsel sembollerin kamusal alanda yer alabilmesi, pasif sekülarizm sayesinde mümkündür. Bu argüman yine uluslararası akademik camiada son on yılda popülerleşmiş bir kavram olan Habermas'ın post-sekülarizm kavramıyla aceleyle ve sorgulanmaksızın buluşturulur. Avrupa'da özellikle Müslüman göçünün ortaya çıkardığı hatırı sayılır bir Müslüman topluluğun kamusal alanda hak ve yer taleplerinin liberal demokrasilerin kamusal alan kavramını yeniden düşün-

92 Ali Bulaç, *a.g.e.*, 1995, s. 61.

mesini ve daha özgürlükçü, eşitlikçi ve kapsayıcı bir demokrasi yaratmayı zorunlu kılar. Post-sekülarizm de o zamana kadar çok sekülerleşmiş toplumlarda yaşadıklarına inanan seküler vatandaşların aslında dindarların da var olduğuna ve hak talebinde bulunduklarına dair yeni bir bilinç haline işaret eder. Avrupa'da halihazırda zaten demokratik ve çoğulcu toplumsal ve kurumsal yapıların yeni bir duruma adaptasyonudur amaçlanan. Türkiye'de ise AKP iktidarının getirdiği yeni statüko Kuru'nun iddia ettiği gibi pasif bir sekülerlikten çok kuşatıcı bir mezhepçilik ve post-seküler bir toplumdan çok Sünni ortodoksinin tüm din ve inançlar karşısındaki tartışılmaz üstünlük ve görünürlük iddiası olmuştur.

Hem liberaller hem de İslâmcıların çoğulculuk meselesindeki zaafı bir toplumsal olgu olarak "çoğulluk" (*plurality*) ile bir arada yaşama prensibi olarak çoğulculuk (*pluralism*) arasındaki kavramsal ayrımı gözden kaçırmalarıdır. Çoğulluk bir durum olarak neredeyse her toplumda bulunan bir özellikken çoğulculuk, çoğulluk durumunun tanınması ve demokratik bir toplumda bir arada, eşitlik ve özgürlük temelinde yaşamanın ana ilkesidir. Ayrıca çoğulluk halinin sadece dinî aidiyete indirgenmediği, her türlü tercih, yaşayış ve düşünme biçimini kapsar çoğulculuk. Durkheim, laikliği işte tam bu perspektifle dînen homojen olan toplumlarda bile toplumsal barışın anahtarı olarak görür; zira çoğunluğun aynı dine mensup olduğu durumlarda bile aslında dine bakış çoğulluk arz eder.[93] Aynı sebeple Charles Taylor da modern liberal demokratik toplumları mümkün kılan prensibin sekülarizm olduğunun altını çizer.[94] Çoğunluğun içinde farklılıklar olduğunu, yani çoğunluğun çoğulluğunu kabul etmek ve çoğulculuk prensibini benimsemek Kemalist laikliğe getirilen "dindar halk çoğunluğu"na karşı "yabancı seçkin azınlık" eleştirisini yeniden düşünmek için de bir çıkış noktası olarak görülebilir.

---

93 Emile Durkheim, *Moral Education*, Free Press, New York, 1961, s. 1-14.

94 Charles Taylor, "Modes of Secularism", *Secularism and its Critics*, Oxford Üniversitesi Yayınları, Delhi, 1998, s. 31-53.

Post-Kemalist laiklik eleştirilerinin ön kabulleri, önermeleri, zaafları, yanılgı ve çelişkilerini inceledikten sonra İlker Aytürk'ün 2015'te sorduğu soruyu, yani eğer post-Kemalist paradigmanın sonuna geldiysek, bundan sonrasını merak etmenin vaktidir. Bu çerçevede birkaç tespitte bulunmanın önemli olduğuna inanıyorum. Bunlardan hiç kuşkusuz ilki laikliğin modern liberal demokratik toplumun inşası ve sürdürülebilirliği için hayatî olduğudur. Türkiye'de Kemalist laiklik eleştirilerinde İslâmcıların laikliğin reddine vardırdıkları, liberallerin ise Batı-Doğu, Türk-Batı karşıtlığından beslenen ve Kemalist laiklik eleştirisini neredeyse Müslüman bir toplumda laikliğin imkânsızlığını varsaymaya ve o halde halkın "otantik" kimliği temelinde tanımlanmış demokratik ama illâ laik olmayan bir toplumun mümkün olduğunu iddia etmeye kadar götürdüklerine tanık oluyoruz. Liberaller, bugün Erdoğan rejimi altında kamu kurumlarının tarikat ve cemaatlere teslim edilmesi, Diyanet'in görev alanının "cami dışı" etkinliklerle genişleyip toplumun her kesimine ulaşması, Ayasofya ve Kariye Müzeleri'nin camiye çevrilmesi ve Erdoğan'ın dinin siyasete alet edilmesinin tipik bir örneği olarak bir Cuma namazı çıkışında camide elinde mikrofonla muhalefete çatması karşısında laikliğin kıymetini tekrar anlamış görünmekle birlikte dışlayıcı laiklik/pasif laiklik sınıflandırmasını aşabilmiş ve laikliğin bir arada yaşama ve toplumsal barış için ne kadar gerekli olduğunu kavrayabilmiş olmaktan uzaktadır. Öyle ki dinin kamusal her türlü tezahürü liberaller için özgürlükler kapsamında değerlendirilip meşru, bunlara getirilen herhangi bir kısıtlama baskıcı ve dışlayıcıdır, Kemalist devletin dayatmacı anti-demokratikliğine bir örnektir. İslâmcılar ise din zaten hayatın her yönünü kapsadığı oranda kamusal/özel ayrımını reddeder.

Oysa ki dinin kamusallığı, yani kamusal alanda söz ve rol hakkı talebi ancak seküler otorite tarafından değerlendirilmelidir; elbette demokratik normlar çerçevesinde kamu sağlığı ve

düzeni kısıtlamanın meşru zeminidir. José Casanova,[95] sekülerleşme sürecinin tarihsel seyri içinde vardığı seküler ile dinsel arasındaki bu hiyerarşik yapıyı sadece sosyal ve siyasi bir gerçeklik olarak değil aynı zamanda normatif bir gereklilik olarak da savunur. Casanova'ya göre dinler, özel alanla sınırlandırılmaya itiraz etmekte ve kamusallaşmaktadır. Ancak sanılanın aksine *de-privatization* olarak tanımladığı bu olgu, sekülerleşme kuramını geçersiz kılmamakta, zira dinin özelleşmesi, sekülerleşme kuramının özünü teşkil etmemektedir. Sekülerleşme kuramının başlıca önermesi dünyevî olanın dinsel olandan özgürleşmesi, yani *differentiation*'dır ve bu gerçekleşmiştir. Ayrıca dinlerin kamusal alanda yer alma talebi, seküler otorite tarafından değerlendirilip ancak belli şartlara uyduğunda kabul edilebilir. Şartlı kamusallık diye adlandırabileceğimiz bu olgu, dinin özellikle iki norma uyma zorunluluğunu getirir: Birincisi, dinler, sadece kendi hak ve özgürlüklerini değil, modern demokrasilerde tüm hak ve özgürlükleri savunmaları şartıyla kamusal olabilirler. İkinci olarak, dinler, özellikle din adamları ve dinî kurumlar modernitenin ortaya çıkardığı kimi çetrefil meselelerde kamusal tartışmaya yapıcı bir katkı yaptıkları zaman kamusal rol edinmeleri meşruiyet kazanır. Casanova bu karmaşık ve ahlâkî boyutu olan meselelere örnek olarak nükleer silahlanma, gen araştırmaları ve kapitalizmin vahşiliğinin yol açtığı yoksulluk, gelir dağılımı uçurumu ya da çevre sorunlarını verir. Bugün yapay zekâ tartışması da benzer bir örnek olarak düşünülebilir. Diğer bir deyişle, dinlerin kamusallık talep ve iddiaları ancak ve ancak modern demokratik toplumun kazanımlarını koruduğu ve modernitenin doğurduğu zorlu ahlâkî ve felsefî açılımları olan meselelerde de kamusal tartışmada katkı sunduğu ölçüde meşru görülebilir. Sonuç olarak, post-Kemalist laiklik eleştirisinin ötesinde ne var sorusunu cevaplarken öncelikle laikliğin modern demokratik toplumların hayatta kalabilmesi için elzem olduğunu idrak etmemiz gerek. Laiklik, inanç ve felsefe açısından her toplumun çoğulluğunu, çeşitliliğini varsayarak çoğul-

95 José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago Üniversitesi Yayınları, Chicago, 1994.

culuğun garantisi ve toplumsal barışın temelidir.

Laikliğin demokratik bir toplum inşası ve devamı için kıymetini anlamak bizi post-Kemalist eleştirilerin odağında yer alan, ama post-Kemalist paradigmanın ötesine geçmek için üzerinde tekrar düşünmemiz gereken devlet meselesine getiriyor. Devletin sekülerleşme sürecindeki aktif, dayatmacı ve baskıcı rolü post-Kemalist laiklik anlatısının Doğu-Batı karşılaştırmasında Kemalist laikliği Batı'daki örneklerinden, Fransız laikliğini Anglo-Sakson örneklerinden, yani genel olarak Kuru'nun dışlayıcı laikliğini pasif laiklikten ayıran en önemli hattır. İslâmcılığın genel olarak devlete ontolojik bir itirazı yoktur; İslâm tarihinde de ekseriyetle ulemanın da devletle yakın işbirliği içinde olduğunu, hatta devletin ulemaya özerk bir alan tanımayacak kadar –İran gibi bazı örnekler hariç– onu kendi bünyesine kattığını söylemek mümkün. Liberal post-Kemalistler ise devlet itirazlarını dini sivil toplumla özdeşleştirerek, dolayısıyla da medrese, tarikat, cemaat, vakıf gibi dinî kurum ve oluşumları "devlet tarafından baskılanan halk" merceğinden yapmışlardır. İslâmî hareketler ve aktörler sivil toplum aktörleri olarak tahayyül edilmiş ve onlara demokrasi misyonu atfedilmiştir. Yüksel Taşkın'a göre ise post-Kemalist liberaller devlete yapamadıkları itirazı devleti yöneten seçkinlere yöneltmişler, seçkinlerin Batıcı zihniyet dünyasının yerine "otantik öze" sahip kimlikleriyle İslâmî kadroları tercih etmişlerdir.[96] Toplumun sekülerleşmesi ile devletin laikliğini birbirinden bağımsız süreçler olarak gören, hatta kimi zaman ikincinin ilkine –örneğin Türkiye gibi bir ülkede– engel teşkil ettiğini öne süren post-Kemalist laiklik anlatısı, devletin laikliğinin seküler bir toplumun inşası için zorunlu olduğunu ve aslında her seküler otoritenin her toplumda dini denetlediğini ve sınırladığını göz ardı edip denetleyen ve sınırlayan devleti ideolojik ve dayatmacı olmakla itham ederler. Devletin birey ve din ile olan üçlü ilişkideki ayrıcalıklı konumunu yok sayarlar; devlet dinle ilgili meselelere karışmamalı, sivil toplumdan elini çekmelidir. Bu soru, dinî kurum ve kişilerin kamu sağlığını ve düze-

96 Yüksel Taşkın, "Liberal Post-Kemalizm'in Yanılgıları ve Türkiye'de Otoriterliğin Kaynaklarını Yeniden Düşünmek", *Varlık*, sayı 1337, Şubat 2019, s. 8-11.

nini tehlikeye attığı (aşı karşıtlığı, yangın merdiveni olmayan ya da kilitli tarikat yurtları), evrensel pedagojik ilkelere aykırı olarak din eğitimi verdikleri (Kur'an kurslarına yaş sınırlamasının kalkması), düşünce ve ifade özgürlüğüne dine saygı adına kısıtlama getirmeye çalıştıkları durumlarda devletin yerine hangi aktörün modern demokratik toplumun kazanımlarını koruyacak ve hakemlik yapacağı üzerinde yeterince düşünmediklerini görüyoruz. Bu durumda devlet değilse o halde kim, sorusunu ciddiyetle sormamız gerekiyor. Sosyal bilimlerde liberal yaklaşımların son birkaç on yılda küreselleşme dinamiklerinin bir sonucu olarak devletin zayıfladığını iddia ettiklerine ve devlet-üstü, devlet-altı ve devlet-dışı aktörlerin ortaya çıkmasını ve yaygınlaşmasını olumlu bir gelişme olarak addettiklerine tanık olduk. O halde devletlerin toplumsal yaşamın pek çok alanında son yüzyılda yürüttükleri standart koyma, sınırlama ve denetleme işlevlerini devletin yerine geçtiği ve geçmesi gerektiği öne sürülen aktörlerden hangisi ya da hangilerinin üstlenebileceği sorusuna da cevap beklemekte haksız olmadığımızı düşünüyorum. Devlet eleştirilerinin devlete sadece ve sadece baskıcılık atfederken aslında tarihsel olarak vatandaşlık kapsamında tanımlanan hak ve ödevlerin bireyi aile, aşiret, cemaat, tarikat, ümmet ve dinî kurumların tahakkümünden özgürleştirdiğini ve Durkheim'ın deyişiyle özgür bireylerden oluşan toplum kavramını yarattığını unutmamalıyız. Halbuki devlet karşıtı söylem, Taşkın'ın isabetli bir şekilde ifade ettiği gibi, "modernlik öncesi tahakküm ilişkilerini yok sayar". O halde post-Kemalist paradigmanın ötesinde bir laiklik anlayışı devleti yeniden düşünmeyi ve devleti bir yandan din ve vicdan özgürlüğünü sağlarken, öte yandan eşit yurttaşlık ve evrensel hukuk ilkeleri kapsamında dinin birey ve devlet ile ilişkisinde hakemlik rolünü üstelenebilecek bir normatif yapıya kavuşması için demokratik mücadeleyi öngörmelidir.

Yerine ne koyacağız sorusuna cevap verirken, post-Kemalist yazının Kemalizm için ısrarla vurguladığı, ama genel olarak modernite ve Aydınlanma'ya eleştirel yaklaşımların bitmek bilmeyen öz eleştiri taleplerini sivil toplum aktörlüğü ve demokratik potansiyel atfettikleri İslâmcı kesime yöneltmeye başla-

malarının da zamanı olduğunu söylememiz lâzım. Böylece İslâmcılara açık, demokratik ve çoğulcu bir toplum inşa etme rolünün verilmesi ve bu demokrasi potansiyelinin İslâmcı harekette varlığı konusunda sorgusuz sualsiz ön kabulleri gözden geçirmeliyiz. İslâmcılar Aydınlanmacı modernlerden bekledikleri öz eleştiri ve çoğulculuğu neden kendilerine yöneltmediklerini, kendilerinde aramadıklarını sormalılar. Frédéric Volpi ve Bryan Turner'ın[97] tespit ettiği gibi öz-eleştirel modernlik (*reflexive modernity*) talebinden öz-eleştirel gelenekçilik (*reflexive traditionalism*) talebine geçmenin vakti çoktan geldi.

KAYNAKÇA

[Adıvar], Halide Edib, "Dictatorship and Reforms in Turkey", *The Yale Review*, cilt 19, 1929, s. 27-44.

Akan, Murat, "The Infrastructural Politics of Laiklik in the Writing of the 1961 Turkish Constitution", *Interventions*, cilt 13, sayı 2, 2011, s. 190-211.

Aktay, Yasin, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

—, *İslâm ve Sekülerleşmenin Kaynakları*, Tezkire, İstanbul, 2017, s. 34-35.

Alpman, Polat S., "Türkiye'deki İslâmî İktidar Mücadelesinin Laiklik Seyrüseferi", *Birikim*, "Laikliği Tartışmak", özel sayı, sayı 333-334, Ocak-Şubat 2017, s. 892.

Atalay, Onur, *Türk'e Tapmak: Seküler Din ve İki Savaş Arası Kemalizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.

Barkey, Karen, "Rethinking Ottoman Management of Diversity: What Can We Learn for Modern Turkey?", *Democracy, Islam and Secularism in Turkey*, Columbia Üniversitesi Yayınları, New York, 2012, s. 12-31.

Baubérot, Jean, "Secularism, Laicity, Secularization", Paris'te sunulmuş ve yayımlanmamış bildiri, GSRL, 24 Eylül 2009.

Bayat, Asef, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*, Stanford Üniversitesi Yayınları, Stanford, 2007.

Bein, Amit, *Ottoman Ulema, Turkish Republic: Agents of Change and Guardians of Tradition*, Stanford Üniversitesi Yayınları, Stanford, 2011.

Berger, Peter L., *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Anchor Books, New York, 1969.

—, "Secularism in Retreat", *Islam and Secularism in the Middle East*, New York Üniversitesi Yayınları, New York, 2000, s. 38-51.

Berkes, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey*, Routledge, New York, 1998.

Borovalı, Murat ve Boyraz, Cemil, "The Alevi Workshops: An Opening Without an Outcome?", *Turkish Studies*, cilt 16, sayı 2, 2015, s. 145-160.

97 Frédéric Volpi ve Bryan S. Turner, "Introduction: Making Islamic Authority Matter", *Theory, Culture & Society*, cilt 24, sayı 2, 2007, s. 1-19.

Bulaç, Ali, "Medine Vesikası Hakkında Genel Bilgiler", *Birikim*, sayı 38-39, Haziran-Temmuz 1992, s. 102-111.

Bulaç, Ali, "İslâm ve Modern Zamanlarda Din-Devlet İlişkisi", *Cogito*, sayı 1, Yaz 1994, s. 67-88.

—, *İslâm ve Demokrasi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1994a.

—, *İslâm ve Fanatizm*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1994b.

—, *Modern Ulus Devlet*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995.

Büyükokutan, Barış, "Elitist by Default? Interaction Dynamics and the Inclusiveness of Secularization in Turkish Literary Milieus", *American Journal of Sociology*, cilt 123, sayı 5, Mart 2018, s. 1249-1295.

Casanova, José, *Public Religions in the Modern World*, Chicago Üniversitesi Yayınları, Chicago, 1994.

Caymaz, Birol, "Débats sur la laicité dans la Turquie kémaliste", *Signes, Discours et Sociétés*, 16 Mayıs 2010, www.revue-signes.info

Chaussinand-Nogaret, Guy, *The French Nobility in the Eighteenth Century: From Feudalism to Enlightenment*, çev. William Doyle, Cambridge Üniversitesi Yayınları, Cambridge ve New York, 1985.

Dağı, İhsan D., "Rethinking Human Rights, Democracy, and the West: Post-Islamist Intellectuals in Turkey", *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, cilt 13, sayı 2, 2004, s. 135-151.

Damar, Erdem, "28 Şubat'tan AKP'ye Türkiye'de Çatışan Laiklikler", *Birikim*, "Laikliği Tartışmak" özel sayı, sayı 333-334, Ocak-Şubat 2017, s. 31-40.

Darnton, Robert, *The Literary Underground of the Old Regime*, Harvard Üniversitesi Yayınları, Cambridge, 1982.

Dâver, Bülent, *Türkiye Cumhuriyetinde Layiklik*, Son Havadis, Ankara, 1955.

Davison, Andrew, "Turkey, a 'Secular' State? The Challenge of Description", *The South Atlantic Quarterly*, cilt 102, sayı 2-3, 2003, s. 333-350.

Durkheim, Emile, *Moral Education*, Free Press, New York, 1961.

Febvre, Lucien, *The Problem of Unbelief in the 16th Century: The Religion of Rabelais*, Harvard Üniversitesi Yayınları, Cambridge, 1982.

Gauchet, Marcel, *Demokrasi İçinde Din: Laikliğin Gelişimi*, çev. Mehmet Emin Özcan, Dost Yayınevi, Ankara, 2000.

Glenn, Charles L., "Religion, Textbooks and the Common School", *The Public Interest*, sayı 88, Yaz 1987, s. 28-47.

Göle, Nilüfer, *Modern Mahrem*, Metis Yayınları, İstanbul, 1991.

—, "Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites", *Middle East Journal*, cilt 51, sayı 1, 1997, s. 46-58.

—, "Manifestations of the Religious-Secular Divide: Self, State and the Public Sphere", *Comparative Secularisms in a Global Age*, Palgrave Macmillan, New York, 2010, s. 41-53.

Georgeon, François, "Türkiye'de Aydınlanmanın Fikrî Kökenleri", *Türkiye'de Aydınlanma Hareketi: Dünü, Bugünü, Sorunları*, Adam Yayınları, İstanbul, 1997, s. 93-108.

Greenfeld, Liah, "The Modern Religion?", *Critical Review*, sayı 10, 1996, s. 169-191.

Grigoriadis, Ioannis N., "Islam and Democratization in Turkey: Secularism and Trust in a Divided Society", *Democratization*, cilt 16, sayı 6, 2009, s. 1194-1213.

Habermas, Jürgen, "Religion in the Public Sphere", *European Journal of Philosophy*, cilt 14, sayı 1, 2006, s. 1-25.

Hanioğlu, Şükrü, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet Bey ve Dönemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1981.

Huizinga, Johan, *The Autumn of the Middle Ages*, The University of Chicago Press, Chicago, 1996.

Kadıoğlu, Ayşe, "The Pathologies of Turkish Republican Laicism", *Philosophy ard Social Criticism*, cilt 36, sayı 3-4, 2010, s. 489-504.

Kahraman, Hasan Bülent, "Referandum Sonrası 1", *Sabah*, 19 Nisan 2017.

Kara, İsmail, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslâm*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2008.

Kırmızı, Abdülhamid, "19. Yüzyılı Laiksizleştirmek: Osmanlı-Türk Laikleşme Anlatısının Sorunları", *Cogito*, sayı 94, 2019, s. 2-17.

Kuru, Ahmet T., *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey,* Cambridge Üniversitesi Yayınları, New York, 2009.

Lapidus, Ira, "State and Religion in Islamic Societies", *Past & Present*, sayı 151, Mayıs 1996, s. 3-27.

Mahçupyan, Etyen, *Türkiye'yi Anlamak: Zihniyet, Değişim ve Kriz*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

—, "Günümüzün Modern Muhafazakârlığı: Cumhuriyetçilik", *Doğu Batı*, sayı 46-47, 2008-2009, s. 139-144.

Maksudyan, Nazan, "Resmi Din-Sivil Din Çatışması: Dinin Meşru Kullanımı Üzerinde Devlet Tekeli", *Toplumsal Tarih*, sayı 135, Mart 2005, s. 57-59.

Mardin, Şerif, "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?", *Daedalus*, cilt 102, sayı 1, 1973, s. 169-190.

—, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

Mert, Nuray, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış: Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1994.

Mert, Nuray, "Osmanlı Laiktir, Laik Kalacak!", *Türkiye Günlüğü*, sayı 58, Kasım-Aralık 1999, s. 36-40.

—, "Cumhuriyet Tarihini Yeniden Okumak", *Doğu Batı*, sayı 46-47, 2008-2009, s. 123-138.

Parla, Taha, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları: Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Ok'u*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992.

—, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları: Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Ok'u*, Deniz Yayınları, İstanbul, 2008.

Özbil, Sami, "'Eski' Laikliğe ve Anti-Laik Ödeşme İdeolojisine Karşı...", *Birikim*, "Laikliği Tartışmak", özel sayı, sayı 333-334, Ocak-Şubat 2017, s. 161-162.

Özbudun, Ergun, "Turkey-Plural Society and Monolithic State", *Democracy, Islam and Secularism in Turkey*, New Columbia Üniversitesi Yayınları, New York, 2012, s. 61-94.

Petito, Fabio ve Hatzopulos, Pavlos (der.), *Religion in International Relations: The Return from Exile,* Palgrave Macmillan, New York, 2003.

Robins, Philip, "Turkish Foreign Policy since 2002: Between a 'Post-Islamist' Government and a Kemalist State", *International Affairs*, cilt 83, sayı 2, 2007, s. 289-304.

Roy, Olivier, *Globalised Islam: The Search for a New Ummah*, Hurst & Company, Londra, 2004.

—, *La Sainte Ignorance: le Temps de la Religion sans Culture*, Seuil, Paris, 2008.

Sandel, Michael J., "Religious Liberty: Freedom of Choice or Freedom of Conscience", *Secularism and its Critics*, Oxford Üniversitesi Yayınları, Delhi, 1998, s. 73-93.

Shakman Hurd, Elisabeth, *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton University Press, Princeton, 2009.

Smith, Donald E., *India as a Secular State*, Princeton Üniversitesi Yayınları, Princeton, 1963.

Spruyt, Hendrik, *The Sovereign State and its Competitors*, Princeton Üniversitesi Yayınları, Princeton, 1994.

Stark, Rodney, "Secularization, R.I.P.", *Sociology of Religion*, cilt 60, sayı 3, 1999, s. 249-273.

Taşkın, Yüksel, "'Bize Özgü' İslâmî Gelenek İnşa Çabaları ve Laiklik Reddiyelerine Dair Bir Eleştiri", *Birikim*, sayı 333-334, Ocak-Şubat 2017, s. 10-18.

—, "Liberal Post-Kemalizm'in Yanılgıları ve Türkiye'de Otoriterliğin Kaynaklarını Yeniden Düşünmek", *Varlık*, sayı 1337, Şubat 2019, s. 8-11.

Taylor, Charles, "Modes of Secularism", *Secularism and its Critics*, Oxford Üniversitesi Yayınları, Delhi, 1998, s. 31-53.

—, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2007.

Thomas, Scott M., *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: The Struggle fort he Soul of the Twenty-First Century*, Palgrave Macmillan, New York, 2005.

Tombuş, H. Ertuğ ve Aygenç, Berfu, "(Post-) Kemalist Secularism in Turkey", *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, cilt 19, sayı 1, 2017, s. 70-85.

Tunçay, Mete, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999.

Vergin, Nur, "Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin 'Bitmeyen Senfoni'si", *Türkiye Günlüğü*, sayı 29, Temmuz-Ağustos 1994, s. 5-23.

Volpi, Frédéric ve Turner, Bryan S., "Introduction: Making Islamic Authority Matter", *Theory, Culture & Society*, cilt 24, sayı 2, 2007, s. 1-19.

Yavuz, M. Hakan ve Ahmet Erdi Öztürk, "Turkish Secularism and Islam under the Reign of Erdoğan", *Southeast European and Black Sea Studies*, "Islam, Populism and Regime Change in Turkey: Making and Re-Making the AKP", özel sayı, cilt 19, sayı 1, s. 1-9.

Zengin Arslan, Berna, "Aleviliği Tanımlamak: Türkiye'de Dinin Yönetimi, Sekülerlik ve Diyanet", *Mülkiye Dergisi*, cilt 39, sayı 1, 2015, s. 135-158.

Post-Kemalizmin Vesayet Eleştirisi: AKP Rejiminin Resmî Tezi[1]

Berk Esen

Cumhuriyet Halk Partisi'nin (CHP) tek parti dönemi boyunca toplum üzerinde vesayet kurmasının asıl sebebinin nihai olarak demokratik çok partili düzene geçmek olduğu ve zaten İkinci Dünya Savaşı'nın bitiminin hemen akabinde de bunu yaptığı iddiası 1980'li yıllara kadar akademik yazında sıklıkla dile getiriliyordu. 12 Eylül askerî darbesi sonrası oluşan otoriter ortamda post-Kemalistler bu tezi alt-üst ederek, Türkiye'de demokratik rejimin kök salmasını engelleyen ve yarı-otoriter bir rejimi sürekli kılanın bilakis bu vesayetçi yapı olduğunu belirttiler. Post-Kemalist yazına göre, Osmanlı döneminden başlayarak bu topraklarda devlet sivil toplum karşısında hep baskın gelmişti ve askerî darbeler, bürokratik müdahaleler ve yargı kararları aracılığıyla halkın siyasete müdahale etme imkânlarını kısıtlamıştı. Dolayısıyla, demokrasinin pekişmesi ancak bu ceberut ve vesayetçi devlet geleneğiyle hesaplaşılması ve sivil toplumun güçlendirilmesi sayesinde olabilirdi. Bu çalışmalarda tek parti döneminin Türkiye'de demokratik rejimin oluşma-

---

1 Bu bölümün önceki taslaklarına yaptıkları yorumları nedeniyle Öykü Tümer, Ali Açıkgöz ve İlker Aytürk'e ve araştırma desteği için Barış Dereli'ye çok teşekkür ederim. Bu metinde geçen görüşlerimin bazılarını Ağustos 2021'de Politikyol internet sitesinde yayınlanan yazılarımda da yer vermiştim.

sına olumlu katkısı olmadığı savunulurken, Kemalist askerî ve sivil bürokrasiyle birlikte hareket eden CHP'nin de demokrasinin pekişmesini engellediği belirtilir. Öncelikle varolan siyasi yapıyı tenkit etmek için ortaya çıkan ve benim "eleştirel vesayet" olarak adlandırdığım tez, 2002 yılında iktidara gelen Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) öncesindeki hükümetlerin milliyetçilikten laikliğe, dış politikadan karma ekonomiye kadar farklı alanlarda takip ettikleri politikaları çürütmek için kullanılan genel bir analik çerçeve haline geldi. Liberal entelektüellerden muhafazakâr siyasetçilere kadar pek çok farklı grubu ortak bir şemsiye analiz altında bir araya getiren bu vesayet eleştirisini AKP'nin kurduğu rejimin adeta resmî tezi olarak kabul etmek abartı olmayacaktır.

Post-Kemalist eleştirel vesayet tezinin ortaya çıkma ve kamuoyunda popülerleşme sürecinde üç büyük kırılma ânı etkili olmuştur. Bunlardan ilki, 12 Eylül darbesinden sonra Türkiye siyasetinde yaşanan hızlı ve büyük dönüşümdür. Askerî cuntanın hayli muhafazakâr Atatürk yorumu, Atatürk imgesini ve onun fikirlerini askerî rejimi meşrulaştırmak amacıyla kullanması, eğitim müfredatına eklemesi, bu yazıda post-Kemalist olarak nitelendireceğim aydınlar nezdinde ciddi bir antipati yarattı ve geriye dönük eleştirel bir Kemalizm okuması yapmalarına yol açtı. Öte yandan, bu yıllarda Türkiye ekonomisinin liberalleşmeye başlaması bürokrasi, basın ve akademi içindeki devletçi ekolden gelen Kemalist çevreleri zayıflatırken, yeni kurulan medya kuruluşları, sivil toplum örgütleri ve vakıf üniversitelerinde kendilerine yer bulan post-Kemalist isimler vesayete yönelik eleştirilerini gündeme getirdiler. İkinci kırılma noktası, ordu üst kademesinin 28 Şubat döneminde Refah Partisi'ni iktidardan indirmek için iş dünyasından medyaya kadar farklı grupları bir araya getirmesi oldu. Refah Partisi'nin otoriter yöntemlerle iktidardan uzaklaştırıldığını düşünen post-Kemalist aydınlar, ordunun Türkiye siyasetinde bir türlü azalmayan etkisini ve rejim üzerinde kurduğu vesayeti açıktan eleştirmeye başladılar. Son olarak, AKP'nin 2002 Kasım seçimleriyle birlikte iktidara gelmesi, daha önceki yıllarda genellikle akade-

mik ve yarı-akademik platformlarda gündeme gelen vesayetçi tezlerin hükümet nezdinde destek bulmaya başlamasını ve kamuoyunda yaygınlaşmasını sağladı. Bu dönemde vesayet tezi, AKP çevreleri tarafından kendilerine tehdit olarak gördükleri sivil ve askerî bürokrasiyi tasfiye hamlelerini kamuoyu nezdinde meşrulaştırmak için kullanıldı ve otoriter politikaların adeta koruyucu kılıfı haline geldi.

Akademik yazında vesayet kavramı üzerinden yürütülen tartışmalara karşın, Kemalist kadroların demokratik bir Türkiye öngörüp öngörmedikleri sorusu hâlâ doyurucu bir şekilde yanıtlanmamıştır. Vesayet tartışmasının en can alıcı noktasını temsil eden bu sorunun cevabı ne Kemalist ne de post-Kemalist yazında iddia edildiği kadar nettir. Tek parti döneminin otoriter olduğu konusunda siyaset bilimciler arasında ciddi bir görüş ayrılığı yoktur. Nitekim, çok kapsamlı hukuki, siyasi ve kültürel reformların demokratik yollarla yapılmaması, benzer devrim süreçlerini yaşayan diğer ülke vakaları ışığında değerlendirildiğinde, şaşırtıcı değildir. Fakat, vesayet konusunda özellikle tek parti rejimine post-Kemalist akademisyenler tarafından yöneltilen eleştiriler büyük ölçüde o dönemki sosyo-ekonomik koşullar ve siyasi faktörler gözardı edilerek ve uluslararası bağlamdan kopartılarak yapılan anakronik analizlere dayanmaktadır. Türkiye gibi geç sanayileşen ülkelerde iktisadi kalkınma ve demokratikleşme konusunda sık karşılaşılan sorunlar post-Kemalist yazında indirgemeci bir tavırla vesayet kavramı üzerinden İttihatçı-Kemalist geleneğe atfedilmiştir. Bu paradigma üzerine kurulu çalışmalarda savaşlarla harap olmuş, düşük sanayileşme seviyesine sahip, tarımsal üretimin bile kısıtlı kaldığı ve nüfusunun önemli bölümü okuma yazma bilmeyen köylülerden oluşan bir toplumda demokratik rejimin kurulmasının ve pekişmesinin bariz zorlukları hafife alınmıştır. Eleştirel vesayet tezinin önermeleri açısından Kemalist tek parti yönetiminin 1945-50 arasında Batı bloğu içine girmesi ve kademeli şekilde çok partili rejime yönelmesi önemli bir karşıt örnek oluşturmaktadır. Post-Kemalist yazında bu büyük siyasi dönüşüme yeterince ilgi gösterilmemesi büyük eksikliktir.

Öte yandan, Türkiye'de kurulan çok partili rejimin çoğunlukçu kurumlara sahip olması, sık askerî müdahalelerle kesintiye uğraması ve bu darbeler sonrasında ordu ve yargı kurumlarının seçmen iradesini kısıtlayan adımlar atması hususlarında post-Kemalistlerin eleştirileri dikkate alınmalıdır. Fakat, Türkiye'de demokratik rejimin çökmesinin sadece vesayetçi olarak görülen aktörlerin değil, aynı zamanda AKP gibi seçim yoluyla iktidara gelen partilerin müdahalelerinin bir sonucu olduğu ve seçim kazanmanın demokratik olmaya yeterli görülemeyeceği de unutulmamalıdır. Bütün bu faktörler değerlendirilmeden yapılan vesayet tartışmaları hem Cumhuriyet tarihini hem de güncel gelişmeleri analiz etmek hususunda yetersiz kalmaktadır.

Yazının ilk bölümünde 1980'li yıllara kadar akademik çevrelerde yaygın kabul gören demokratik vesayet tezini özetleyerek, Kemalist yazında vesayet temasının nasıl kullanıldığı tartışılmaktadır. Bu bölümün sonrasında 12 Eylül darbesinin ardından oluşan yeni siyasi ortamda post-Kemalistlerin tersine çevirdikleri vesayet kavramını eleştirel şekilde kullandıkları akademik çalışmalar incelenmektedir. Yazının üçüncü bölümünde post-Kemalist vesayetçi tezin sınırları, hataları ve eksik tarafları değerlendirilmektedir. Son olarak, Cumhuriyet dönemindeki siyasi gelişmelerin vesayetçilikle olan ilişkisine dair tartışmaların genel bir muhasebesi yapıldıktan sonra, önümüzdeki dönemde bu konuda yeni yaklaşımlar için bazı öneriler sunulmaktadır.

Demokratik vesayet tezi

1980'lerin başına kadar hâkimiyetini sürdüren Kemalist akademik yazında vesayet kavramı tek parti döneminde (1923-1945) iktidarın kalıcı bir otoriter rejim oluşturma isteği taşımadığını ve aslında toplumu demokrasiye alıştırmaya çalıştığını anlatmak için kullanılır.[2] Bu çalışmalarda, geç Osman-

2 Tarık Zafer Tunaya, *Siyasal Kurumlar ve Anayasa Hukuku*, İÜHF Yayınları, İstanbul, 1980; Ahmet Taner Kışlalı, *Kemalizm, Laiklik ve Demokrasi*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007; Ergun Özbudun, "The Nature of the Kemalist Political Regime", *Atatürk, Founder of a Modern State*, Londra, C. Hurst and Co., 1981, s. 80-95.

lı ve erken Cumhuriyet dönemlerinin siyasi ve askerî yöneticileri devlet bürokrasisini ve toplumu kapsamlı reformlar aracılığıyla dönüştüren elitler olarak öne çıkarlar ve siyasi gelişmeler üzerindeki rolleri gayet olumlu bir açıdan değerlendirilir.[3] Örneğin, bu isimlere göre, 1908-1950 arasında Türkiye'de yaşanan büyük siyasi dönüşüm, adeta geç kalmış bir burjuva devrimidir.[4] Fakat, Avrupa ülkelerinin aksine, Osmanlı topraklarında yeterince güçlü bir burjuva sınıfı olmadığı için bu büyük devrim sivil ve askerî bürokrasinin yenilikçi kesimleri tarafından başarılmıştır.

Kemalist yazına göre, tek parti döneminde tepeden inme şekilde yapılan siyasi ve hukuki reformlar sayesinde Türkiye'de modern bir toplum inşa edildi. Fakat, bunu yaparken tek parti rejimi, Leninist veya faşist muadillerinin aksine yeni bir insan tipi yaratmayı istememiş ve toplumu ancak kısmi bir dönüşüme maruz bırakmıştı.[5] Böylece geleneksel değerlere bağlı geniş kitleler zaman içinde vatandaşlık bilincine sahip olmuştu. İşte tam da bu nedenle, Kemalist yazarlar tek parti yönetiminin çok partili hayata geçmek için gerekli olan modern ulus-devlet kurumlarını inşa edene kadar toplum üzerinde "demokratik vesayet" kurduğunu iddia ederler. Örneğin, Kışlalı'ya göre, o dönemin CHP'si "toplumu çok partili hayata yaşama hazırlayan bir okul görevini yerine getiriyordu".[6] Tunaya ise Kemalist elitlerin nihai hedefinin demokratik bir sistemi hazırlamak olduğu için tek parti yönetiminin kendi sonunu kendisinin hazırladığını düşünür.[7] Aslında Mustafa Kemal'in hedefi en başından beri demokratik bir rejim kurmaktı, fakat rejim muhalifi hareketler yüzünden bunu başarmaya ömrü yetmemişti. Ama bu misyonu devralan İsmet Paşa idaresinde Türkiye, İkinci Dünya Sava-

---

3 Emre Kongar, *21. Yüzyılda Türkiye: 2000'li Yıllarda Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1998; Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002.

4 Feroz Ahmad, *The Making of Modern Turkey*, Routledge, Londra ve New York, 1993; Aykut Kansu, *1908 Devrimi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

5 Özbudun, a.g.m.

6 Kışlalı, *a.g.e.*, s. 31.

7 Tunaya, *a.g.e.*, 1980.

şı'nın hemen ardından sorunsuz bir şekilde çok partili demokrasiye geçmeyi başarmıştı.

Tek parti yönetimine yönelik bu olumlu okuma aslında sadece Türkçe yazınla sınırlı kalmaz. Örneğin, Soğuk Savaş dönemi kıta Avrupa'sının en etkili siyaset bilimcilerinden Maurice Duverger, Kemalist tek parti yönetimini –Avrupa'daki faşist idarelerden farklı olarak– demokratik bir rejim inşası için gerekli koşulları sağlayan otoriter bir rejim olarak görmektedir.[8] Duverger'e göre, tek parti döneminde bile CHP içinde farklı siyasi kanatlar varlığını sürdürebilmiş ve hatta birbirleriyle rekabet edebilmişti.[9] Erken Soğuk Savaş yıllarında Türkiye, iktisadi kalkınmanın demokratikleşmeye yol açtığı önermesinde bulunan modernleşme kuramının önemli örnek vakalarından biri haline geldi. Modernleşme kuramından etkilenen çalışmalara göre, eğitim seviyesi düşük, üretimi sadece kendi ailesi için yapanların çoğunluk olduğu ve büyük oranda kendi köyüne hapsolduğu bir toplumda demokratik bir rejim kurmanın nesnel koşulları yoktur.[10] Tüm bu olumsuz şartlara karşın, 1945 yılı sonrasında Türkiye'nin çok partili hayata geçebilmesi iktidardaki Kemalist kadrolar namına büyük bir başarı olarak kabul edilmiştir. 1970'li yıllara kadar Portekiz, İspanya ve Yunanistan gibi Avrupa ülkelerinde bile diktatörlükler varken, toplumda yaygın örgütlenmeye sahip siyasi partileri ve askerî müdahalelerin kısa sürmesi nedeniyle Türkiye demokrasisi özellikle 1950'li ve 1960'lı yıllarda modernleşme yazınında olumlu bir vaka olarak tartışılmıştır. Nitekim, bu çalışmalarda Türkiye'de modernleşmenin lokomotifi olarak görülen orduya olumlu bir rol biçilmekteydi.[11]

---

8 Maurice Duverger, *Diktatörlük Üzerine*, Dönem Yayınları, İstanbul, 1965; Maurice Duverger, *Siyasi Partiler*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1974.

9 Duverger, *a.g.e.*, 1965.

10 Richard D. Robinson, *The First Turkish Republic: A Case Study in National Development*, Harvard Üniversitesi Yayınları, Cambridge, 1963; Walter F. Weiker, *Political Tutelage and Democracy in Turkey: The Free Party and its Aftermath*, E.J. Brill, Leiden, 1973.

11 Dankwart A. Rustow, "The Army and The Founding of The Turkish Republic", *World Politics*, cilt 11, sayı 4, 1959, s. 513-552; Daniel Lerner ve Richard D. Robinson, "Swords and Ploughshares: The Turkish Army as a Modernizing Force", *World Politics*, cilt 13, sayı 1, 1960, s. 19-44; George S. Harris, "The

Bağımlılık (*dependencia*) kuramının modernleşme paradigmasının yerini aldığı 1970'li yıllarda bile Kemalist askerî ve sivil bürokrasiye kalkınma sürecinde olumlu rol atfeden çalışmalar sürmüştü. Örneğin, o dönem solunun en bilinen aydınlarından Doğan Avcıoğlu, geç Osmanlı döneminde Avrupa karşısında yarı sömürge statüsünde kalındığını yazar ve Kemalist elitleri bu bağımlılık ilişkisini kırmaya yönelik adım attıkları için takdir eder. Avcıoğlu yazılarında sıklıkla Kemalist devrimlerden taviz verilmesi sonucunu getirdiği için "cici demokrasi" olarak nitelendirdiği çok partili parlamenter sistemi eleştirir.[12] Tabii ki, 1970'li yıllarda Kemalizme yönelik soldan gelen eleştirilerin tonu yükselmiş ve tek parti döneminde takip edilen politikaların yeterince sol ve halkçı olmadığı tespiti sıklıkla yapılmıştır.[13] Fakat, çok partili sisteme geçildikten sonra iktidara gelen Demokrat Parti ve Adalet Partisi kadrolarına kıyasla sivil ve askerî bürokrasi bu yazında hâlâ nispeten reformcu olarak görülmektedir.[14] Hatta, o dönem birçok uç sol grup Türkiye'de proletaryanın yeterince gelişmediğini öne sürerek Kemalist orduyu devrimin taşıyıcı aktörü olarak görmüştür.[15] Öte yandan, Ortanın Solu hareketinin sözcüsü olarak CHP içinde 1960'lı ve 1970'li yıllarda yükselen Bülent Ecevit de tek parti döneminin bazı reformlarını üstyapı devrimleri olarak görmekle birlikte, Kemalist elitlerin kapalı bir rejim kurmak istediklerini iddia etmez ve onları açıktan eleştirmez.[16]

Role of the Military in Turkish Politics", *Middle East Journal*, cilt 19, sayı 1, 1965, s. 54-66.

12 Doğan Avcıoğlu, *Türkiye'nin Düzeni: Dün, Bugün, Yarın*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1969; Doğan Avcıoğlu, *Atatürkçülük, Milliyetçilik, Sosyalizm*, İleri Yayınları, İstanbul, 2006.

13 Stefanos Yerasimos, *Az Gelişmişlik Sürecinde Türkiye*, Gözlem Yayınları, İstanbul, 1980; Yalçın Küçük, *Türkiye Üzerine Tezler (1908-1978)*, Tekin Yayınevi, İstanbul, 1979; İsmail Cem, *Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2008.

14 Taner Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1997; Korkut Boratav, *Türkiye'de Devletçilik*, Savaş Yayınları, Ankara, 1982.

15 Özgür Mutlu Ulus, *Türkiye'de Sol ve Ordu (1960-1971)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.

16 Bülent Ecevit, *Ortanın Solu*, Kim Yayınları, İstanbul, 1966; Bülent Ecevit, *Bu Düzen Değişmelidir*, Tekin Yayınevi, İstanbul, 1973.

Eleştirel vesayet tezi

Demokratik vesayet tezine yönelik ilk kapsamlı akademik eleştiri 12 Eylül darbesinden hemen sonraki dönemde gündeme geldi. Askerî yönetimin sağ-sol ideolojik kavgasını sona erdirmek için hayli muhafazakâr şekilde yorumladığı Atatürkçülük doktrinini topluma dayatması muhalif aydınlar arasında büyük tepki yarattı. 12 Eylül rejimine karşı biriken bu tepki, kısa zaman içinde vesayet kavramı üzerinden genel bir siyasi sistem eleştirisine döndü. Askerî yönetimin baskıcı politikaları zaten Kemalizme mesafeli bu isimleri Türkiye siyasetinde ordu ve bürokrasinin rolünü sorgulamaya sevketti. 1980'li yıllarda gündeme gelmesine karşın, askerî ve sivil bürokrasinin toplum nezdinde vesayet kurduğu ve demokratikleşmenin önünü tıkadığı tezinin kuluçka dönemi üniversite kampüslerinde sert akademik tartışmaların yaşandığı 1970'lerde revaçta olan üç entelektüel kaynaktan beslenmiştir.[17] Bu kaynaklardan ilki, Sencer Divitçioğlu'nun[18] başını çektiği Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT) tartışmalarıdır.[19] Osmanlı'daki toprak düzeninin Batı'da görülen feodalizmden farklı olduğu tezinden yola çıkarak, tarımsal üretimin askerî-bürokratik sınıf tarafından kontrol edildiği ve dolayısıyla Osmanlı toplumunda temel siyasi ayrımın bürokrasi ile halk arasında olduğu önermesi akademik çevrelerde o dönem çok destek bulmuştu. Bu tartışmalardan doğan bürokrasinin Osmanlı'dan Cumhuriyet dönemine kadar toplum üzerinde hâkimiyet kurduğu tezine dayanan çalışmalar post-Kemalist yazının çıkış noktalarından biri olacaktır.[20]

---

17 Deniz Yıldırım, "1980 Sonrasında Liberal Sol Akımın Gelişim Çizgisi", *Türkiye'de Yeni Siyasal Akımlar (1980 Sonrası)*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2016, s. 171-210.

18 Sencer Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, Sermet Matbaası, İstanbul, 1967.

19 Bu tartışmaları özetleyen çok önemli bir başvuru çalışması için bkz. Halil Akkurt, *Türkiye Solunda Osmanlı Toplum Yapısı Tartışmaları*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2020.

20 Örneğin 1963'te Talat Aydemir'in darbe hareketinin İstanbul ayağına katılan İdris Küçükömer, sonraki yıllarda bu tarz hareketlerden uzaklaşarak sivil toplum vurgusu yapmaya başladı. Akat, Asaf Savaş, "İdris Küçükömer'in Mirası",

1969 yılında basılan *Düzenin Yabancılaşması: Batılaşma* adlı kitabında devleti kontrol eden grupların Osmanlı döneminden beri halk karşısında iktidarı ellerinde tuttuklarını ve güçlerini muhafaza etmek için kültürel anlamda Batıcılığın ve yarı-sömürge ülkesi olarak dünya kapitalizmine entegre olmanın önünü açtıklarını iddia eden İdris Küçükömer ATÜT tartışmasına yeni bir boyut kazandırdı.[21] Küçükömer'e göre, seçkinci devlet elitleri reform adı altında bu yabancı düzeni toplumda yerleştirdiler. Bu süreçte iktisadi çıkarları zedelenen ve yeni rejimin kültürel ve dinî değerlerinden kopuk halk kitleleriyse, yaşanan büyük siyasi dönüşümlere İslâmi kimlikleri üzerinden direndiler. Dolayısıyla, Osmanlı-Türk siyasi geleneğinde sağ ve sol ideolojik ayrımları Batı ülkelerinde görülenden çok farklıydı. Küçükömer'e göre, yeniçeri ve esnaf ortaklığından başlayarak Prens Sabahattin, Hürriyet ve İtilaf Fırkası, İkinci Grup, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası, Serbest Fırka, Demokrat Parti ve Adalet Partisi geniş halk kesimleri tarafından desteklendiği için toplumun sol yanına yaslanmaktaydı. Onun karşısında yer alan ve reformcu olarak görülen İttihat ve Terakki Cemiyeti ve CHP ise aslında sağ ve muhafazakârdı; çünkü, çıkarları devletle özdeşleşmişti.[22] CHP'nin 1973 ve 1977 genel seçimlerinde birinci parti olması ve Ortanın Solu hareketinin partiyi kitleselleştirmesi nedeniyle gözden düşmesine karşın, 1990'larda siyasal İslâmın yükselişi karşısında merkez sol partilerin orduyla yakınlaşmaları Küçükömer'in ölümünden sonra bu tezleri yeniden tedavüle soktu.

Son olarak, Şerif Mardin'in Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde merkez ve çevre arasındaki siyasi ve kültürel çatışmayı anlattığı meşhur makalesinden bahsetmek gerekiyor.[23] Mardin'e göre, saray ve bürokrasinin temsil ettiği merkez kültürü

İdris Küçükömer - Bütün Eserleri 6: Anılar ve Düşünceler, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1994, s. 15-35.

21 İdris Küçükömer, "Asya Tipi Üretim Biçimi, Yeniden Üretim ve Sivil Toplum", *Toplum ve Bilim*, sayı 2, Yaz 1977, s. 3-30.

22 İdris Küçükömer, *Düzenin Yabancılaşması*, Ant Yayıncılık, İstanbul, 1969.

23 Şerif Mardin, "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?", *Daedalus*, cilt 102, sayı 1, 1973, s. 169-190.

ile halkın değerlerini taşıyan çevre arasındaki gerilim Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde siyasi hayatı şekillendiren temel dinamik olmuştur.[24] Kemalist siyasi ve hukuki reformlar merkez ile çevre arasındaki uçurumu artırmış ve laikliğe dayalı kültür ve eğitim politikaları yüzünden resmî siyasi kültür toplumun değerleriyle çatışır hale gelmiştir. Bu nedenle, çok partili hayata geçildikten sonra seçmen kitleleri merkezle özdeşleştirdiği CHP'nin karşısındaki partilere oy vermişlerdir. Mardin'in merkez-çevre tezi, aynı Küçükömer'in fikirlerinde olduğu gibi, İslâmi hareketin yükselişe geçmesiyle birlikte 1990'lı yıllarda siyaset bilimciler tarafından tekrardan hatırlanarak, Türkiye'deki parti sistemi ve seçim davranışlarını kültürel faktörler üzerinden analiz etmek için sıklıkla kullanılmaya başlanacaktır.[25]

Önceki yıllardaki bu kapsamlı akademik tartışmaların yarattığı birikim üzerine, Mete Tunçay'ın 12 Eylül askerî rejimi sırasında basılan *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması* başlıklı kitabı demokratik vesayet tezine yönelik doğrudan yapılmış ilk akademik eleştiri olarak görülebilir.[26] Cumhuriyet'in ilk on senesinde tek parti rejiminin inşa edilme sürecini incelediği kitabında Tunçay, Kemalist elitlerin aslında demokratik niyetlere sahip olduğu ve yaptıkları reformlar aracılığıyla toplumda demokratik rejimin koşullarını yarattıkları önermesini eleştirir. Tunçay'a göre, tek parti döneminde görünüşte demokratik kurumların yaşatılmasının nedeni aslında bu kurumların iktidarın hiçbir uygulamasına engel olmamaları ve dolayısıyla rejimin otoriter niteliğini değiştirmemeleridir.[27] Dolayısıyla, o dönemki rejim hiçbir muhalif unsura göz

24 Mardin, a.g.m.; Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1983; Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992.

25 Hasan Bülent Kahraman, *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi II*, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2010; Ali Çarkoğlu, "Economic Evaluations vs. Ideology: Diagnosing the Sources of Electoral Change in Turkey, 2002-2011", *Electoral Studies*, cilt 31, sayı 3, 2012, s. 513-521; Ergun Özbudun, *Party Politics & Social Cleavages in Turkey*, Lynne Rienner Publishers, Boulder ve Londra, 2013.

26 Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999.

27 *A.g.e.*, s. 340-341.

açtırmayacak derecede otoriterdir. Eğer 1950 seçimleri sonrasında çok partili demokratik rejime geçilmesindeki başarı tek parti yönetimine aitse, 1960, 1971 ve 1980 askerî müdahaleleri başta olmak üzere ülkede yaşanan otoriterleşme süreçlerini de aynı tek parti iktidarının politikalarının sonucu olarak görmek gereklidir.[28] Tunçay'ın bu hacimli eseri, sonraki yıllarda Türkiye'de siyaset bilimi ve tarih alanlarında güçlenecek post-Kemalist anlatının tek parti dönemine bakışını büyük oranda etkilemiştir. Örneğin, post-Kemalist yazında sıklıkla kullanılan, Kemalist milliyetçiliğin o dönem takip edilen laikleşme politikalarının yarattığı manevi boşluğu doldurmak için ortaya çıktığı önermesi ilk defa Tunçay tarafından gündeme getirilmiştir.[29] Tunçay ayrıca tek parti döneminde takip edilen devlet paternalizminin sol fikirlerden ziyade, iki dünya savaşı arası dönemde Avrupa'da iktidara gelen geleneksel veya faşist otoriter rejimlerden etkilendiğini iddia eder.[30] Bu tema sonraki yıllarda Kemalist tek parti rejimiyle faşist rejimler arasında güçlü benzerlikler gören post-Kemalist anlatının dayanak noktası olacaktır.

Tek parti yönetimine yöneltilği bu eleştirilere karşın, Tunçay da aslında Türkiye'nin o dönemki kalkınma seviyesinin demokratik rejimi yaşatmaya yetmesinin pek mümkün olmadığını itiraf eder.[31] İlginç olan nokta, bu önermenin aslında modernleşme kuramına dayanan demokratik vesayet tezine hayli yakın olmasıdır. Fakat, 1980 sonrası akademisyen kuşağı Tunçay'ın açtığı yoldan sadece tek parti rejimini eleştirmekle yetinmeyip, onun üzerinde yükseldiği modernleşme kuramını da doğrudan hedef alacaktır. Bu çalışmaların ilki, Kemalist rejim ile demokrasi ilişkisini modernleşme kuramının eleştirisi üzerine oturtan Levent Köker'in *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi* başlıklı kitabıdır.[32] Köker, Kemalizmi pozitivist ve

28 *A.g.e.*, s. 342.

29 *A.g.e.*, s. 336.

30 *A.g.e.*, s. 337.

31 *A.g.e.*, s. 341-342.

32 Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993.

devletçi yönleri nedeniyle topluma yukarıdan bakan ve merkezî iktidar ile halk arasındaki kopukluğu devam ettiren bir ideoloji olarak tanımlar.[33] Bu aslında Mardin'in merkez-çevre tezinin büyük oranda tekrarından ibarettir.

Türkiye'nin zaman içinde demokratikleşmiş olması, Köker'e göre, Kemalizmin tek parti döneminde demokratikleşme hedefi olduğunu göstermez. Hatta, taşıdığı bürokratik-muhafazakâr öğeler nedeniyle Kemalist ideoloji demokratikleşmeyi zorlaştırmaktadır. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra toplumun demokrasiye geçmeye hazır olduğunu tespit etme gücünü kendinde görmesi bile, Köker tarafından Kemalist kadroların topluma hükmetme özelliğinin sonucu olarak yorumlanır. Kemalizm ve ona olumlu gözle bakan demokratik vesayet tezine Köker'in yönelttiği eleştiriler, her toplumun Batı ülkelerinin tecrübe ettiği kalkınma aşamalarından geçeceğini öngören modernleşme kuramının reddine dayanır.[34] Bu nedenle, kitapta Türkiye'de modernleşme süreci seçkinci Kemalist kadronun topluma kendi değerlerini dayatması olarak görülür ve eleştirilir. Fakat, Köker kitabında tüm bu seçkinci yanlarına rağmen Kemalist kadroların İkinci Dünya Savaşı sonrası neden siyasi liberalleşmeye gittiğini ve 1950 seçimi ertesinde iktidarı sorunsuz şekilde bıraktıkları konusunda doyurucu bir tartışma yürütmez. Konuya kitabının ancak son paragrafında kısaca değinen Köker,[35] 1945 sonrasında çok partili demokrasi kurma çabasını "yönetici seçkinler içinde varolan çatışmada, iktidarı ele geçirmek için topluma dayanma zorlunluluğunun ortaya çıkması" üzerinden açıklar. O sırada yedi senedir iktidarda olan ve otoriter bir rejimin başındaki İsmet İnönü'nün neden 1945'te tekrar iktidarı ele geçirme ihtiyacı duyduğu ve post-Kemalistler tarafından sıklıkla Türkiye'deki tek parti yönetimiyle karşılaştırılan Musolini İtalyası gibi faşist rejimlerde neden benzer bir gelişmenin olmadığı soruları kitapta incelenmez.

---

33 *A.g.e.*, s. 211-229.

34 *A.g.e.*, s. 232.

35 *A.g.e.*, s. 236.

Demokratik vesayet tezine yönelik eleştiriler içeren bir diğer önemli çalışma Taha Parla'nın erken Cumhuriyet döneminin önemli siyasi metinlerinde toplumun nasıl anlaşıldığını ve ne tip bir ideoloji üzerinden kontrol edildiğini inceleyen *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları* başlıklı üç ciltlik eseridir.[36] Vesayetçi rejimin kökenlerini geç Osmanlı döneminde gören birçok post-Kemalistin aksine, Parla, bu sistemin Mustafa Kemal'in kurduğu şef düzeni üzerine inşa edildiğini düşünür. Ona göre, Kemalizm bütün Cumhuriyet dönemi boyunca yeniden üretilen ve siyasi rejime meşruiyet kazandıran resmî ideolojidir.[37] Parla Kemalizmin, Osmanlı siyasal kültüründen bazı öğeler almakla birlikte, onun ürünü olmadığını ve dolayısıyla çağdaş Türk siyasal kültürünün Kemalizmle başladığını iddia eder.[38] Kemalist ideolojinin temelinde toplum üzerinde konumlanan şeflik düzeni ve onu besleyen "seçkinci vesayetçilik" vardır.[39] Parla'ya göre, Mustafa Kemal'in kişisel söylev ve demeçleriyle CHP'nin parti programları üzerine inşa edilen vesayetçi ideoloji, sonraki senelerde eğitim kurumları ve bürokrasi üzerinden topluma aktarılmış ve onu kontrol etmek için kullanılmıştır.

Üç ciltlik çalışmasında Parla, Türkiye siyasetinde vesayetçiliğin kökeninin Mustafa Kemal'in liderliğine dayanan şeflik düzeni olduğunu iddia eder. Liderin kendini milletle özdeşleşmiş, onun iradesini temsil eden ve onu kurtarma misyonu güden bir role sokması toplumun büyümesine engel olur ve ona vesayet eder.[40] Böyle durumlarda karizmatik lider sadece kendi kuşağını belirlemekle kalmaz, sonraki kuşakların da ahlâki terbiyesini üstlenen paternalist bir tavır takınır.[41] Mustafa Kemal

---

36 Taha Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları: Atatürk'ün Nutuk'u*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991; Taha Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları: Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997; Taha Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları: Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Ok'u*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.

37 Parla, *a.g.e.*, 1991.

38 *A.g.e.*, s. 173-174.

39 *A.g.e.*, s. 31.

40 *A.g.e.*, s. 176.

41 *A.g.e.*, s. 59.

kendi iradesini Meclis'in bile üstünde gördüğü için Türkiye'de çoğulcu bir siyasi yapı kurmak mümkün değildir.[42] Onun yerine, erken Cumhuriyet döneminde her türlü muhalefeti ezen, hayli otoriter bir tek parti yönetimi inşa edilmiştir. Parla ayrıca, CHP'nin Recep Peker döneminde sadece devleti örgütlemekle yetinmeyip, toplumu örgütleme hedefi gütmesi nedeniyle bu yönetimin totaliter öğeler taşıdığını iddia eder.[43] Tek parti yönetimi sınıfların varlığını reddeden korporatist bir toplum modeli önerdiği için partiler üstü Bonapartist, adeta faşizan bir siyaset anlayışını benimsemiştir.[44] Öte yandan, bu rejimde orduya Kemalist devrimleri koruyan ve kollayan bir rol biçilmesi militarist eğilimlerin temellerini atmıştır.[45]

Post-Kemalist koalisyon içinde yer alan grupların ortak noktası Türkiye siyasetini yukarıda özetlenen eleştirel vesayet tezi üzerinden okumalarıydı. Onlara göre, Türkiye'nin temel sorunu sosyalist çevrelerin iddia ettiği gibi kapitalizmin körüklediği sınıf çatışması veya emperyalist güçler karşısında Türkiye gibi gelişmekte olan ülkelerin iktisadi ve siyasi bağımlılıkla mücadele etmesi değildi.[46] Ülke siyasetini şekillendiren temel kural ceberut devlet yapısının sivil toplum üzerinde kurduğu hâkimiyetti. Devletin toplum üzerinde kurduğu vesayet nedeniyle bürokrasiden kendini ayrıştırmış ulusal burjuvazi oluşamadığı için kapitalist toplumlarda görülen sınıf çatışmaları da Türkiye'de gerçekleşmemişti. Güçlü burjuvazi eksikliğinin yarattığı boşluğu bürokrasi doldurmuştu. Dolayısıyla, toplumda asıl kutuplaşma ekseni sınıfsal veya bölgesel olmaktan ziyade statüko ile liberalizm veya bürokratik seçkincilik ile çoğulculuk arasındaydı. Bürokratik vesayet karşısında toplumsal gruplar siyasi arenada bir mücadele yürütmekte ve seçimlerde iktidarı kazanmalarına karşın askerî müdahalelerle iktidardan

42 *A.g.e.*, s. 121, 174.

43 Parla, *a.g.e.*, 1995, s. 144, 153.

44 Parla, *a.g.e.*, 1995, s. 42; Parla, *a.g.e.*, 1997, s. 107; Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.

45 Parla, *a.g.e.*, 1997, s. 176; Parla, *a.g.e.*, 1995, s. 95-96.

46 Yıldırım, a.g.m., s. 173.

uzaklaştırılmaktaydılar. Toplum üzerindeki vesayeti kırmanın yegâne yoluysa, Kemalist sivil ve askerî bürokrasiye karşı olan tüm siyasi grupların işbirliği yapmasıydı. Bu doğrultuda hareket eden post-Kemalistler, 12 Eylül sonrası Türkiye siyasetinde dönüştürücü lider olarak gördükleri ve askerî vesayet ile birlikte yan yana mücadele edebileceklerini düşündükleri Turgut Özal ve sonraki yıllarda Recep Tayyip Erdoğan gibi liderlere destek verdiler.

Eleştirel vesayet tezi 1990'lı yıllarla birlikte kamuoyunda yaygın bir şekilde tartışılmaya başlandı. 12 Eylül askerî yönetiminin otoriter ve ataerkil uygulamalarına karşı biriken tepkinin güçlü şekilde açığa çıkmasının yanında, Turgut Özal'ın yürüttüğü liberal ekonomik reformların tetiklediği toplumsal dönüşümün de bu gelişmede büyük payı vardı.[47] Bu yıllarda ulus-devletin küreselleşme karşısında gerilemesi ve farklı etnik ve dinî kimliklerin toplumda görünürlük kazanması nedeniyle "Kemalist epistemoloji" sarsılmaya başladı.[48] Post-Kemalist kuramlar ve analizler uluslararası akademik camiada kazandıkları prestij üzerinden ve özellikle o yıllarda açılmaya başlayan vakıf üniversitelerinde çalışan akademisyenler aracılığıyla Türkiye sosyal bilimlerindeki Kemalist hegemonyayı kırdı.[49] Post-Kemalizmle özdeşleşen birçok ismin bu yıllarda *Sabah*, *Yeni Yüzyıl*, *Radikal* gibi gazetelerde ve yarı-akademik dergilerde kendilerine yer bulmalarıyla birlikte eleştirel vesayet tezi akademinin dışına çıkmaya başladı.

1990'lı yıllarda gündeme gelen vesayet eleştirileri ağırlıklı olarak iki grup üzerinden yürüdü. Bunlardan ilki Yıldırım ve Haspolat'ın "sol Özalizm" olarak tanımladığı ve kamuoyunda "İkinci Cumhuriyetçiler" olarak bilinen gruptur.[50] Hareketin

---

47 Mehmet Altan, *Marksist-Liberal*, İthaki Yayınları, İstanbul, 2002; Doğan Gürpınar, *Türkiye'de Aydının Kısa Tarihi*, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2013a; Doğan Gürpınar, *Düne Veda: Türkiye'de Liberalizm ve Demokratlık (1980-2010)*, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2013b.

48 Doğan Gürpınar, *Kültür Savaşları*, Liber Plus Yayınları, İstanbul, 2016, s. 83-90.

49 Howard Eissenstat, "Children of Özal: The New Face of Turkish Studies", *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association*, cilt 1, sayı 1, 2014, s. 29.

50 Deniz Yıldırım ve Evren Haspolat, "İkinci Cumhuriyetçilik: 'Sol Özalizm'in

adeta sözcüsü durumunda olan Mehmet Altan, "Yeni bir Cumhuriyet" başlığıyla *Sabah* gazetesinde 1991 yılında kaleme aldığı köşe yazısında, Türkiye Cumhuriyeti'nin dayandığı sivil-asker bürokrasinin toplumu anlamakta zorlandığını ve dolayısıyla halka karşı örgütlenmeyen yeni bir Cumhuriyet'e ihtiyaç olduğunu belirtti.[51] Bu isimlere göre, Kemalistler tarafından devrimci bir gelişme olarak sunulan cumhuriyet rejimi kendi başına demokrasiyi güvence altına almıyordu. Ortadoğu'daki birçok diktatörlük de nihayetinde kendini cumhuriyet olarak tanımlıyordu. Asıl zor olansa, bu cumhuriyeti demokrasiyle taçlandırmaktı. Halbuki, bu isimlere göre, Türkiye Cumhuriyeti demokratik olma vasfını kazanamamıştı.

İkinci Cumhuriyetçilere göre, Türkiye'nin karşılaştığı siyasi sorunlar kapitalist düzene geçemediği için gerekli sınıfsal dönüşümü yapamamasından kaynaklanıyordu.[52] Bu nedenle, Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte bürokraside ciddi değişiklikler yaşanmamış, siyasi ve iktisadi sistem büyük oranda muhafaza edilmişti. Cumhuriyet döneminde toplumu kalkındırdığını iddia eden bürokrasi aksine hantal bir yapı kurmuş ve statükoyu korumak için üretici güçlerin gelişmesini engellemişti. Kemalizm de toplum üzerindeki bu bürokratik vesayeti meşrulaştıran ideolojinin adıydı. Bu sistem altında ekonomik kalkınma durağan şekilde gerçekleştiği için sivil toplum da zayıf kalmış ve Türkiye siyaseti cami ile kışla arasına sıkışmıştı.[53]

Halbuki, demokratik bir cumhuriyet kurmak için siyasi liberalizme dayanan yeni bir toplumsal sözleşmeye ihtiyaç vardı.[54] Fakat, Türkiye'de sivil toplumun zayıf kalması nedeniy-

---

Türkiye Tahayyülü", *Türkiye'de Yeni Siyasal Akımlar (1980 Sonrası)*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2016, s. 143-170.

51 Yıldırım ve Haspolat, a.g.m., s. 145; Doğan Gürpınar, *a.g.e.*, 2013a, s. 176-177.

52 1990'larda kamuoyunun gündemini meşgul eden İkinci Cumhuriyet tartışmalarına o dönem birçok kamusal aydını lehte ve aleyhte görüş vererek katıldılar. Bu tartışmalar hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Mehmet Altan, *İkinci Cumhuriyet'in Yol Hikâyesi*, Hayy Kitap, İstanbul, 2008; Doğan Gürpınar, *a.g.e.*, 2013a, s. 176-193; Metin Sever ve Cem Dizdar, *İkinci Cumhuriyet Tartışmaları*, Başak Yayınları, Ankara, 1993; Yıldırım ve Haspolat, a.g.m.

53 Mehmet Altan, *Cami Kışla Parantezinde Türkiye*, Hemen Kitap, İstanbul, 2012.

54 Yıldırım ve Haspolat, a.g.m., s. 154.

le aşağıdan gelen toplumsal hareketler aracılığıyla bu siyasi dönüşümü sağlamak çok zordu. Bu nedenle, İkinci Cumhuriyetçiler pragmatik bir tutum benimseyerek iktidarda olma veya onu etkileme şansı olan aktörler aracılığıyla değişimi tepeden sağlamaya çalıştı. Örneğin, bu isimler Turgut Özal'ın iktidarı sırasında onun iktisadi açıdan liberal fikirlerini siyasi liberalizmle birleştiren bir program tahayyül ettiler. Kendilerine tarihî dayanak sağlamak için bu dönemde birçok İkinci Cumhuriyetçi Koçak'ın deyimiyle "Türkiye tarihinde demokrat avına" çıktı.[55] Bahsi geçen fikirlerin ortaya çıkmasında katalizör işlevi gören ANAP iktidarının 1991 seçimleriyle birlikte sona ermiş olması ve Turgut Özal'ın 1993 yılında ani ölümü bu grup açısından büyük bir darbe oldu. Oluşan siyasi boşlukta bazı İkinci Cumhuriyetçiler Cem Boyner liderliğinde kurulan Yeni Demokrasi Hareketi'ni destekledi fakat bu macera büyük bir hüsranla bitti.[56]

Eleştirel vesayet tezini kamuoyunda savunan ikinci grup ise literatürde ilk defa Sungur Savran'ın "sol liberalizm" olarak adlandırdığı akımdır.[57] Yıldırım'a göre, bu grup kendisini sadece sağdaki liberalizmden değil, aynı zamanda soldaki başka akımlardan da ayrıştırır. Sol liberal gelenek ne Kemalist ve ulusalcı sol gibi milli devleti kurtarmayı önemser, ne de Marksist-sosyalist sol için öncelikli olan sınıf ilişkilerine dayanan bir siyaset anlayışını benimser.[58] 12 Eylül darbesi sonrası solun baskılandığı ortamda filizlenen bu akım, devlet ve toplum karşıtlığı

55 Cemil Koçak, "Tarih Çalışmalarında Yeni Bir Eğilim: Siyasi Tarihimizde Demokrat Aramak", *Toplumsal Tarih*, sayı 98, 2002, s. 20-21; Ahmet Kuyaş, "İkinci Cumhuriyet'in Cumhuriyet Tarihi", *Toplumsal Tarih*, sayı 118, Ekim 2003, s. 90-93.

56 Türkiye siyasetinde etkisi çok sınırlı ve kısa süreli olsa da, Yeni Demokrasi Hareketi eleştirel vesayet tezini gündeme getiren isimleri bünyesinde toplamış ve hatta birbirleriyle tanıştırmış bir siyasi partidir. Parti hakkında daha fazla bilgi için bkz. Gürpınar, *a.g.e.*, 2013b, s. 194-224; Altan, *a.g.e.*, 2008, s. 218-224.

57 Funda Hülagü, "Türkiye'de Entelektüel Alan ve Liberal Sol Entelektüeller", *Hegemonyadan Diktatoryaya: AKP ve Liberal-Muhafazakâr İttifak*, Tan Kitabevi Yayınları, Ankara, 2010, s. 175-206; Gürpınar, *a.g.e.*, 2013b, s. 118-155; Yıldırım, a.g.m.

58 Yıldırım, a.g.m., s. 172-173.

üzerinden sivil toplumculuğu öne çıkardı. Askerî rejim bittikten sonra öncelikli mücadelenin güçlü bir sivil toplum inşa etmek ve demokratik rejimi pekiştirmek olduğunu düşünen sol liberaller, 1984'te yayın hayatına başlayan *Yeni Gündem* dergisi ve 1990'lı yıllarda çıkan *Yeni Yüzyıl* gazetesi ve *Birikim* dergisi aracılığıyla düşünce hayatına katkı yaptılar.[59] İçinde 12 Eylül öncesi uç sol hareketlerde bulunan birçok ismi barındıran sol liberal akım, o dönem Batı ülkelerinde yeni toplumsal hareketlerin yürüttüğü kimlik siyasetinden çok etkilenmiş ve adeta sınıfsal dinamiklerin yerine kimlik öğesini yerleştirmişti.

Sol liberal akım içinde yapılan çalışmalarda öncelikle Osmanlı'dan beri devam eden güçlü devlet geleneğinin altı çizilmiştir. Hatta, Küçükömer ve Murat Belge'ye göre, bu topraklarda merkeziyetçi devlet geleneği Bizans dönemine kadar götürülebilir ve neredeyse bin yılı aşkın bir süredir bu topraklarda devletin hep üstün ve haklı olduğu bir siyasi model hüküm sürmektedir.[60] Batı ülkelerinde demokratik rejimler farklı sınıfların uzun süren çatışmaları sonucunda ortaya çıkmıştır ve dolayısıyla demokrasi, devlet karşısında otonom bir alan yaratan sivil toplumun başarısıdır. Halbuki, Osmanlı toplumunda farklı sınıfların ortaya çıkmasını sağlayacak bir sermaye birikimi gelişmemiştir. Bu nedenle, Osmanlı Devleti sivil toplum karşısında hep güçlü kalmış ve kendi yönetici sınıfını ve ideolojisini halka dayatmıştır. Osmanlı toplumunda sınıflara dayalı bir siyasi örgütlenme yaşanmadığı için askerî-bürokratik kesimin etkisi bir türlü kırılamamıştır. Osmanlı'da reform yapmak bile devleti kurtarma misyonunu üstlenen askerî ve bürokratik kesimlere kalmıştır.

Kemalist anlatının aksine, sol liberal yazarlara göre, geç Osmanlı döneminde yürütülen siyasi ve askerî reformlar olumlu sonuçlar doğurmamıştır. Örneğin, Murat Belge, 19. yüzyılda Tanzimat elitlerinin başlattığı Batılılaşma reformlarının uzlaşmacı ve müzakereye açık olmasına karşın, 1908 Devrimi son-

59 A.g.m.; Gürpınar, *a.g.e.*, 2013b, s. 271-310.

60 Küçükömer, a.g.m.; Murat Belge, *Sosyalizm, Türkiye ve Gelecek*, Birikim Yayıncılık, İstanbul, 1989.

rasında militarist modernleşmeci bir çizgiye girildiğini iddia eder.[61] Prusya ekolünden gelen subayların eğittiği İttihatçı-Kemalist subay kadrosunun militarist kültürü siyasi rejime ve topluma aktardığına dair çalışmalar bu akademik yazında hayli yaygındır.[62] Post-Kemalist yazının sol liberal ayağına göre, toplum karşısında baskın bir rol oynaması nedeniyle, Tanzimat döneminden sonra iktidarda olan bürokratik elitleri güçlü bir otoriter rejimin ortaya çıkmasında büyük pay sahibidir. Örneğin, Mahçupyan'ın iddiası odur ki, Tanzimat reformlarıyla birlikte siyasi güç tek ve halk kitlelerinden uzak bir merkezde toplandığı için giderek daha otoriter bir hale gelmiştir.[63]

Bu otoriterlik tek parti döneminde doruk noktasına ulaşmıştır. Erken Cumhuriyet döneminde toplumu tamamen baskı altında tutan totaliter veya proto-faşist bir rejim inşa edildiği önermesi post-Kemalist yazında sıklıkla gündeme getirilmiştir.[64] Örneğin, Kürşat Bumin'e göre Kemalizm bütünlükçü ve hakikati bütünüyle temsil ettiğini iddia eden bir ideoloji olduğu için totaliter ögeler taşımaktaydı ve toplum karşısında doktriner bir ideoloji ve terör politikası kullanmıştı.[65] Mahçupyan ise Türkiye toplumunun faşizmi yaşamadığını ama onun eşiğinden de hiçbir zaman uzaklaşmadığını iddia eder.[66] Öte yandan, Sevan Nişanyan Türkiye'de Batılı anlamda demokrasiyi mümkün kılacak koşulların tek parti döneminde bulunmadı-

61 Murat Belge, *Militarist Modernleşme: Almanya, Japonya ve Türkiye*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.

62 Emre Sencer, *Ordu ve Millet: 1930'larda Almanya ve Türkiye'de Askerî Kültür*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.

63 Etyen Mahçupyan, *Osmanlı'dan Postmoderniteye*, Patika Yayıncılık, İstanbul, 2000.

64 Sevan Nişanyan, *Yanlış Cumhuriyet: Atatürk ve Kemalizm Üzerine 51 Soru*, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2008; Fikret Adanır, "Kemalist Authoritarianism and Fascist Trends in Turkey during the Interwar Period", *Fascism Outside Europe: The European Impulse against Domestic Conditions in the Diffusion of Global Fascism,* Social Science Monographs, Boulder, 2001; Parla, *a.g.e.*, 2006; Taha Parla ve Andrew Davison, *Corporatist Ideology in Kemalist Turkey: Progress Or Order?*, Syracuse Üniversitesi Yayınları, Syracuse, 2004.

65 Kürşat Bumin, "Yalnız Başına Bağımsızlıkla Demokrasi Kurulmaz", *Sol Kemalizm'e Bakıyor*, Metis Yayınları, İstanbul, 1991, s. 55-75.

66 Mahçupyan, *a.g.e.*, s. 51.

ğı tezine karşı çıkarak, Mustafa Kemal'in Osmanlı sultanlarının bile sahip olmadığı kadar yetkiyi elinde topladığını belirtir.[67] Dolayısıyla, tek parti rejimi totaliter bir yönetime sahip olmasına karşın, yeterli toplumsal desteği bulunmadığı için faşizme evrilmemişti.[68] Ama o dönem takip edilen milliyetçilik politikaları toplum üzerinde baskı kurmak ve farklı kimlikleri asimile etmek için kullanılmıştı. Geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemlerinde takip edilen milliyetçi politikaların ırkçılığa vardığı ve gayrimüslim ve Kürt azınlıklara karşı dışlayıcı olduğu iddiaları post-Kemalist yaklaşımın popülerleşmesi ile 1990'lardan sonra sıklıkla gündeme gelmeye başladı.[69]

Osmanlı/Türk modernleşmesini vesayetçi seçkin bürokratik elitler yürüttüğü için toplumsal muhalefet de Müslüman halkın geleneksel değerlerine hitap edebilen tarikatlara ve dinî önderlere kalmıştı.[70] Liberal sol aydınlara göre, Osmanlı döneminden beri İslâmiyet Müslüman halkın değerler sisteminin temelinde yatmaktadır. Özellikle Cumhuriyet döneminde yaşanan laikleşme süreci tam da bu yüzden bürokrasi ile halk arasında ciddi bir kopukluk yaratmıştır fakat dine alternatif bir ahlâk yaratamadığı için başarısız olmuştur. Geniş bir post-Kemalist aydın grubu bu dönemde dinî hareketleri ve tarikatları otoriter bir siyasi sistemde elde kalan son sivil toplum paydaşları olarak öne çıkardı. Aynı yıllarda bu tavır İslâmi entelektüeller nezdinde de karşılık buldu ve özellikle sol liberal ve muhafazakâr gruplar arasında ortak düşman olarak gördükleri vesayetçi Kemalist yapı karşısında işbirliği güçlendi. 1994 yerel seçimlerinden İslâmcı Refah Partisi'nin büyük başarıyla çıkması post-Kemalist yazında sıklıkla karşılaşılan seküler orta sınıfla-

67 Nişanyan, *a.g.e.*

68 *A.g.e.*, s. 68.

69 Ayhan Aktar, *Varlık Vergisi ve "Türkleştirme" Politikaları*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000; Taner Akçam, *Türk Ulusal Kimliği ve Ermeni Sorunu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992; Ahmet Yıldız, *Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001; Mesut Yeğen, *Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaşa: Cumhuriyet ve Kürtler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.

70 Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991; Mardin, *a.g.e.*, 1992.

rın desteklediği sol hareketlere karşın sağ grupların çok daha kitlesel ve organik desteğe sahip olduğu önermesini güçlendirirken, İslâmi hareketin demokrasi algılarını analiz eden çalışmaların sayısı arttı.[71] Post-Kemalist yazına göre, Kemalist laiklik politikaları nedeniyle mütedeyyin kesimler Cumhuriyet dönemi boyunca dışlanmış ve hatta baskı altına alınmıştı.[72] Ayrıca, resmî laiklik politikasına rağmen, vesayetçi Kemalist elitler Diyanet kurumu üzerinden dinî grupları tepeden kontrol etmeye çalışmıştı.[73] Diyanet kurumu mütedeyyin vatandaşları rencide ettiği gibi, aslında Alevilere de temsil hakkı vermiyordu ve bu durum da laiklik ilkesine aykırıydı. Bu önkabuller nedeniyle, post-Kemalist yazında, devletin tüm dinlere eşit mesafede olduğu pasif laiklik politikası demokratik bir rejimi inşa etmenin en önemli koşullarından biri olarak sunuldu.[74] İşte tam da bu nedenden ötürü, vesayetçi rejime karşı dinî grupları demokratikleşmenin bir aktörü olarak görme eğilimi post-Kemalistler nezdinde güçlendi.

1990'lı yıllarda sol liberaller, siyasetin solunda konumlanan partilerde de etkinlikleri artırdılar. Şahin Alpay, Seyfettin Gürsel, Haluk Özdalga, Ercan Karakaş ve Asaf Savaş Akat gibi isimler sosyal demokrasi ile siyasal liberalizmi birleştiren fikirlerle merkez sol partiler içinde Kemalist geleneğe mesafe koyan bir siyasi damar oluşturmaya çalıştılar.[75] Bunun sonucunda, sol ile Kemalizmin ne oranda uyumlu olduğu sorusu CHP'nin kapa-

---

71 Yael Navaro-Yashin, "Uses and Abuses of 'State and Civil Society' in Contemporary Turkey", *New Perspectives on Turkey*, sayı 18, 1998, s. 1-22; Yael Navaro-Yashin, *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey,* Princeton Üniversitesi Yayınları, Princeton, 2002; Jenny B. White, *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics,* Washington Üniversitesi Yayınları, Seattle, 2003.

72 M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, Cambridge Üniversitesi Yayınları, Cambridge, 2009; Nilüfer Göle, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme,* Metis Yayıncılık, İstanbul, 2008; Ahmet T. Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011; İştar Gözaydın, *Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2020.

73 Gözaydın, *a.g.e.*

74 Kuru, *a.g.e.*

75 Gürpınar, *a.g.e.*, 2013b, s. 132-134.

tılmış olduğu dönemde kurulan Sosyal Demokrat Halkçı Parti (SHP) içinde büyük tartışmalara sebep oldu.[76] Kemalizmin halkçılık ilkesini sol bir açıdan yorumlayan partinin geleneksel kanadı 12 Eylül öncesi CHP'de etkin olan ortanın solu hareketinin ideolojik çizgisini yeterli görüyordu. Öte yandan, eleştirel vesayet tezinden etkilenen sol liberal aydınlar, tek parti döneminde sol hareketlerin baskı altında tutulduğunu, emekçi kesimlerin dışlandığını ve evrensel sol hareketle bütünleşmek için Kemalist dönemle hesaplaşılması gerektiğini savunmuştu.[77] Örneğin, Küçükömer'in bir dönem asistanlığını da yapmış olan Asaf Savaş Akat, Kemalizmin altı oku içinde demokrasinin olmamasından yola çıkarak Cumhuriyet rejimi ile demokrasinin alakası olmadığını ve tek parti döneminin otoriter geçmişiyle mutlaka hesaplaşılması gerektiğini belirtmişti. Akat'a göre tek parti dönemi tam anlamıyla bir sağ diktatörlüktü.[78] Türkiye'de sosyal demokrasi bile bürokratik elit tarafından Marksizmi durdurmak için ortaya çıkartılmıştı.[79]

Bu tartışmalar bağlamında, sol kesim içinde belki de ilk defa 1960 darbesine yönelik eleştiriler gündeme geldi.[80] Sol çevrelerin o zamana kadar devrim olarak nitelendirdiği 27 Mayıs müdahalesi, sol liberal aydınlar tarafından askerî vesayetin önünü açan bir hareket olarak baştan tanımlandı. Mesela, Akat

---

76 SHP hakkında elimizde çok fazla detaylı çalışma yok. O dönem parti içinde yaşanan ideolojik tartışmalar ve siyasi gelişmeler hakkında güzel bir kaynak için bkz. Derya Kömürcü, *Türkiye'de Sosyal Demokrasi Arayışı: SODEP ve SHP Deneyimleri*, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2010.

77 Hasan Bülent Kahraman, *Sosyal Demokrasi, Türkiye ve Partileri*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1993; Ahmet İnsel, "Sosyalist Olduğum İçin Anti-Kemalistim", *Sol Kemalizme Bakıyor,* Metis Yayınları, İstanbul, 1991, s. 193-207; Haluk Özdalga, "Kutupların Kalkması İşimizi Zorlaştırdı", *Resmi Tarih Sivil Arayış: Sosyal Demokratlarda İdeoloji ve Politika*, Metis Yayınları, İstanbul, 1991, s. 109-120; Asaf Savaş Akat, "1923-50 Arası Sağ Bir Diktatörlük", *Sol Kemalizme Bakıyor*, Metis Yayınları, İstanbul, 1991a, s. 76-92; Asaf Savaş Akat, *Sosyal Demokrasi Gündemi*, Armoni Yayınları, İstanbul, 1991b.

78 Akat, a.g.m., 1991a.

79 Şahin Alpay, "Bizde Sosyal Demokrasi Marksizm'den Değil, Ona Alternatif Olarak Doğdu", *Resmi Tarih Sivil Arayış: Sosyal Demokratlarda İdeoloji ve Politika*, Metis Yayınları, İstanbul, 1991, s. 173-186.

80 Gürpınar, *a.g.e.*, 2013b, s. 119.

SHP içinde yer alan Atatürkçülerin 1960'lı yılların cuntacı zihniyetini devam ettirdiği suçlaması yaptı.[81] Bu kesime göre, Kemalizmin devletçilik ilkesi bile CHP'yi solda konumlandırmaya yetmezdi. Çünkü 1930'lu yıllarda liberalizm karşıtlığı nedeniyle faşist liderler de devletçi politikalar gütmüştü. Ahmet İnsel Türkiye'de devletçiliğin iktisadi olmaktan ziyade siyasi bir proje olduğunu ve toplum karşısında bürokrasiyi etkin hale getirdiğini iddia etti.[82] Ayrıca, Kemalizmin milliyetçi ideolojisi nedeniyle Kürt azınlığı dışladığına ve üniter devlet savunusu nedeniyle Kürt sorununu büyüttüğüne yönelik eleştiriler özellikle SHP içinde gündeme geldi.[83] Bu otoriter geleneği aşmak için Türkiye'de sol hareketin sivil topluma açılması ve Kemalizmle hesaplaşması gerekiyordu.[84] Ayrıca bu kesimlerce Türkiye'de sivil toplumun en önemli unsuru din olarak görüldüğü için merkez sol partilerin dinî gruplarla halihazırdaki zayıf ilişkilerini gözden geçirmeleri ve düzeltmeleri gerekiyordu.[85]

Kemalizme soldan yöneltilen eleştirilerin SHP ve CHP gibi merkez sol partiler içinde gündem olması Kemalistler arasında büyük bir tartışmayı başlattı. Sistem karşıtı İslâmcı ve Kürt hareketlerin yükselişiyle aynı döneme denk gelen bu eleştiriler karşısında sol Kemalist aydınlar savunmaya geçtiler. Yapılan tartışmalarda Kemalistler, tek parti dönemi Türkiye'sinde demokratik bir rejimin nesnel koşullarının oluşmadığını belirterek, Atatürk'ün kişisel diktatöryal bir rejim kurmadığını ve hayattayken iki defa demokrasi teşebbüsüne giriştiğini yinelediler.[86] Bu dönemde yükselen İslâmcı harekete tepki olarak sol

81 Akat, a.g.m., 1991a.

82 Ahmet İnsel, *Düzen ve Kalkınma Kıskacında Türkiye*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

83 Metin Sever (der.), *Kürt Sorunu: Aydınlarımız Ne Düşünüyor*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1992; Gürpınar, *a.g.e.*, 2013b, s. 126-127.

84 Kahraman, *a.g.e.*, 1993; Levent Cinemre ve Ruşen Çakır (der.), *Sol Kemalizme Bakıyor*, Metis Yayınları, İstanbul, 1991; Ruşen Çakır ve Hıdır Göktaş (der.), *Resmi Tarih Sivil Arayış: Sosyal Demokratlarda İdeoloji ve Politika*, Metis Yayınları, İstanbul, 1991.

85 Özdalga, a.g.m.; Alpay, a.g.m.

86 Ahmet Taner Kışlalı, *Atatürk'e Saldırmanın Dayanılmaz Hafifliği*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1994, s. 36-41; Kışlalı, *a.g.e.*, 2007.

Kemalistler sivil toplum ve basın dünyasında da örgütlenmeye gittiler. Amaçları devlet desteğine güvenmeden sivil bir Kemalizm yorumu ortaya çıkarmaktı.[87] Kemalist aydınlar tarafından bu dönemde kurulan Atatürkçü Düşünce Derneği ve Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği, sonraki yıllarda Türkiye siyasetinde önemli aktörler haline geldi. Özellikle Uğur Mumcu, Bahriye Üçok, Muammer Aksoy gibi Kemalist aydınların suikaste uğraması ve Madımak faciası sonrasında giderek sertleşen bu sivil Kemalist dalganın milliyetçi öğeleri daha da güçlü hale geldi. Başka bir deyişle, vesayet tezi bağlamında sol içinden Kemalizme yöneltilen eleştiriler Türkiye siyasetinde sol hareketi güçlendirmek yerine, ileriki yıllarda "ulusalcı" dalganın çıkışına zemin hazırladı.[88] Deniz Baykal liderliğinde 1992 yılında yeniden açılan CHP, sonraki yıllarda bu hareketin bayraktarlığını yapmaya başlayarak sosyal demokrasiden büyük oranda uzaklaştı.

Vesayetin kurumları

Post-Kemalist yazına göre, Türkiye'de vesayetçi rejimi temsil eden kurumların başında ordu gelmektedir. Bu alanda yapılan çalışmalara göre, askerî konularda neredeyse tek belirleyici güç haline gelen ordu Cumhuriyet dönemi boyunca sivil hükümetler karşısında adeta özerk bir yapıya sahiptir.[89] Dolayısıyla, Milli Savunma Bakanlığı, hükümetin kararları doğrultusunda orduyu kontrol etmekten ziyade, ordunun istek-

87 Necmi Erdoğan, "Kemalist Non-Governmental Organizations: Troubled Elites in Defence of a Sacred Heritage", *Civil Society in the Grip of Nationalism: Studies on Political Culture in Contemporary Turkey*, Orient-Institut, İstanbul, 2000; Murat Borovalı ve Cemil Boyraz, "All Quiet On The Kemalist Front?", *Philosophy & Social Criticism*, cilt 41, sayı 4-5, 2015, s. 435-444.

88 Evren Haspolat, "Küreselleşme Çağında Kamucu Ulus Devletçilik: Ulusalcılık", *Türkiye'de Yeni Siyasal Akımlar (1980 Sonrası)*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2016, s. 281-350.

89 Ümit Cizre-Sakallıoğlu, "The Anatomy of the Turkish Military's Political Autonomy", *Comparative Politics*, cilt 29, sayı 2, 1997, s. 151-166; Ümit Cizre, "Egemen İdeoloji ve Türk Silahlı Kuvvetleri: Kavramsal ve İlişkisel Bir Analiz", *Bir Zümre, Bir Parti: Türkiye'de Ordu*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2006 [2004], s. 135-162.

lerini hükümete aktaran ve askerî konuların lojistik ve bürokratik boyutuyla ilgilenen kurum haline gelmiştir. Askerî harcamaların ve operasyonların iç siyasette tartışılması neredeyse söz konusu bile değildir çünkü muhalefetteki siyasi partiler bile savunma ve güvenlik konularında eleştirel bir pozisyon almaktan çekinmekte ve Genelkurmay'ın politikalarını büyük oranda desteklemektedir. Askerî vesayet nedeniyle önemli iç ve dış politika konularında Türk Silahlı Kuvvetleri'nin (TSK) onaylamadığı bir karar alınması ihtimali, post-Kemalistlere göre, çok düşüktür. Böyle bir durumda, ordunun üst kademesinin hükümete baskı yaparak kararı değiştirtmesi veya bu gerçekleşmediğinde müdahale tehdidinde bulunması olasılığına dikkat çekerler. Nitekim, Cumhuriyet tarihinde birkaç defa darbe teşebbüsünde bulunulmuş ve başarılı olunduğunda siyasi rejim üzerinde vesayet daha güçlü olarak tesis edilmiştir. Milli Güvenlik Kurulu gibi kurumlar aracılığıyla TSK rejim üzerinde sahip olduğu vesayetçi gücü kurumsallaştırmıştır.

Silahlı Kuvvetler'in vesayetçi etkisi sadece siyasi alanla sınırlı kalmayıp, toplumsal hayata da büyük oranda nüfuz etmiştir. Zorunlu askerlik uygulaması yoluyla erkeklerin önemli bir bölümü gençlik dönemlerinde silah altına alınarak, fiziki ve ideolojik eğitimden geçmektedir.[90] Bu eğitim sayesinde, subay kadrosu kendisini toplumun genelinden büyük oranda soyutlamış ve lojman/orduevi sistemiyle bu ayrışma fiziksel boyuta da ulaşmıştır.[91] Ayrıca, 1960 darbesi sonrası kurulan OYAK sayesinde, emekli subayların mali durumları güvence altına alınmış ve Türkiye ekonomisinin de zaman içinde militaristleşmesine kapı aralanmıştır.[92] Post-Kemalistlere göre, Silahlı Kuvvetler'in rejim ve toplum üzerindeki vesayetinin temelinde ordu-

90 Tanıl Bora, "Ordu ve Milletçilik", *Bir Zümre, Bir Parti: Türkiye'de Ordu*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2006 [2004], s. 164-165.

91 Ömer Laçiner, "Türk Militarizmi II: 'Ordular: İlk Hedefiniz Piyasa' mı Oluyor?", *Bir Zümre, Bir Parti: Türkiye'de Ordu*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2006 [2004], s. 24.

92 Taha Parla, "Mercantile Militarism in Turkey, 1960-1998", *New Perspectives on Turkey*, sayı 19, 1998, s. 29-52.

nun Türkiye Cumhuriyeti devletini koruma ve kollama ve rejimin laik karakterini muhafaza etme görevleri yatmaktadır. Dolayısıyla, askerî vesayet dış tehditlerden ziyade, milli güvenlik ideolojisi üzerinden tanımlanan iç tehditlere dayanmaktadır. Askerî vesayet sayesinde, TSK hükümet karşısında milli güvenliği ilgilendiren konularda ağırlığa sahip olduğu bir yönetim modelini kurabilmiştir.[93] Böylece, birçok önemli konu ordu tarafından güvenlikleştirilip siyaset dışına sokularak, siyasi partilerin ve seçmenlerin etkisinden çıkarılmıştır. Bu "pretoryen Cumhuriyet rejiminde" Silahlı Kuvvetler konuşkan, toplum dilsiz olarak görülür.[94] Bu nedenle, post-Kemalist yazında askerî vesayet, Türkiye'de otoriterleşmenin en önemli nedenlerinden biridir.[95]

Ali Bayramoğlu, ordunun vesayetçi yapısını erken Cumhuriyet dönemine kadar götürür.[96] Silahlı Kuvvetler'in rejim içinde özerkleşmesi Kurtuluş Savaşı'nda gerçekleşmiş ve bütün Cumhuriyet dönemi boyunca devam etmiştir.[97] Fevzi Çakmak'ın Genelkurmay Başkanlığı'ndan 1944 yılında emekli edilmesinden sonra sivil hükümetler, askerin siyasi etkinliğini bir miktar daraltmış olsalar da bu istisnai dönem 1960 darbesiyle birlikte sona ermiştir. Genelkurmay Başkanlığı'nın Milli Savunma Bakanlığı'na bağlı olmaktan çıkarılarak tekrar Başbakanlık'a bağlanması ve Milli Güvenlik Kurulu'nun anayasal bir organ olarak kurulması ordunun siyasi rolünü kurumsallaştırmıştır.[98] Ordunun özerkliği 12 Mart muhtırası sonrasında artmış ve 12 Eylül darbesi sonrasında da tam anlamıyla askerî vesayet hali-

---

93 Ali Bayramoğlu, "Asker ve Siyaset", *Bir Zümre, Bir Parti: Türkiye'de Ordu*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2006 [2004], s. 29-40.

94 Ahmet İnsel, "Bir Toplumsal Sınıf Olarak Türk Silahlı Kuvvetleri", *Bir Zümre, Bir Parti: Türkiye'de Ordu*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2006 [2004], s. 45.

95 Bayramoğlu, a.g.m., s. 117; İnsel, a.g.m., 2006, s. 42.

96 Gürpınar'a göre Ali Bayramoğlu, Türkiye'de siyasi sıkıntıların kökenini bürokratik zihniyet yerine ordu ve ordunun yarattığı zihniyet olarak tanımlamasıyla öncü bir tavır geliştirmiştir. Özellikle 28 Şubat döneminden sonra onun gibi birçok post-Kemalist orduyu Türkiye'de vesayetin ana unsuru olarak gösterdiler. Doğan Gürpınar, *a.g.e.*, 2013a, s. 290.

97 Bayramoğlu, a.g.m., s. 63-64.

98 A.g.m., s. 74-77; Cizre, a.g.m., 2006, s. 148-149.

ni almıştır. 1982 Anayasası'nda MGK içinde büyük temsil ağırlığı kazanan ordunun üst kanadı, dış politikadan iç siyasete kadar birçok alanda resmî politikaları belirlemiştir. 1980'li yıllarda yaşanan demokrasiye dönüş sürecinden sonra, 1994 yerel seçimlerinde Refah Partisi'nin büyük başarı kazanması seküler orta sınıf kesimler arasında ordunun daha faal bir siyasi rol oynamasına yönelik istekleri artırmıştır.[99] Bu yıllarda düzenli olarak yenilenen milli güvenlik siyaset belgesi sayesinde, Genelkurmay rejime tehdit oluşturan aktörleri belirleme konusunda birincil aktör haline gelmiş ve bu gücü bazı durumlarda hükümetlere karşı bile kullanmaktan çekinmemiştir. Bu durum, post-Kemalist perspektiften bakıldığında, seçmen iradesine ve onu temsil eden parlamentoya yönelik doğrudan bir müdahaledir.[100]

Post-Kemalistlere göre, askerî vesayetin en açık örneği 28 Şubat döneminde yaşandı.[101] 28 Şubat 1997'de yapılan MGK toplantısında, kurulun asker üyelerinin laiklik konusunda önemli gördükleri önlemleri Refahyol hükümetine empoze etmesi askerî bir müdahale olarak yorumlandı. Bu toplantıdan sonra İslâmcı gruplarla mücadele kapsamında ordu, basın ve sivil toplum üzerinden kamuoyunu hükümet karşısında seferber ederken, MGK bürokrasi üzerinde etkinliğini artırdı. Örneğin, bu dönem TSK bünyesinde siyasi, toplumsal ve ekonomik gelişmeleri takip eden ve bürokrasi, ordu, basın, sivil toplum ve üniversite mensuplarının siyasi görüşlerini inceleyen kurullar oluşturuldu. Bu politikalar yoluyla ordu, post-Kemalistlere göre, toplum üzerinde de vesayet kurdu. Bu vesayetin adeta doğal bir sonucu olarak birkaç ay sonra Refahyol hükümeti istifa etmek zorunda kaldı. 28 Şubat'ın çalkantılı siyasi ortamında, özellikle Kürt milliyetçi ve İslâmcı hareketlere karşı ordu-

---

99 Ahmet T. Kuru, "The Rise and Fall of Military Tutelage in Turkey: Fears of Islamism, Kurdism, and Communism", *Insight Turkey*, cilt 14, sayı 2, 2012, s. 37-57.

100 Bayramoğlu, a.g.m.

101 Etyen Mahçupyan, *Radikal Yazılar*, Patika Yayıncılık, İstanbul, 1999; Ali Bayramoğlu, *28 Şubat: Bir Müdahalenin Güncesi*, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2001; Bayramoğlu, a.g.m., s. 97-105.

nun kullandığı güvenlikçi dil ve politikalar tarafından "demokrat yeni entelijansiya" olarak tanımlanan kesimler arasında, vesayet rejimine karşı büyük bir direnç yarattı.[102]

Post-Kemalist yazında öne çıkan başka bir vesayet organı da siyasallaşmış yargıdır.[103] Post-Kemalist hukukçulara göre, Türkiye'de hâkimler aldıkları keyfi kararlarla adeta bir "jüristokrasi" kurdular.[104] Yargının vesayetçi bir kurum olarak ortaya çıkışı, özellikle 1960 darbesi sonrasında Yargıtay ve Danıştay başta olmak üzere mahkemelerde hâkim ve savcı kadrolarında yaşanan büyük tasfiye ve Anayasa Mahkemesi'nin kurulması sayesinde olmuştu.[105] Bu isimlere göre, yargı alanında en önemli vesayet mekanizması, Anayasa Mahkemesi'nin siyasi partileri kapatma yetkisiydi. Bu bağlamda, Anayasa Mahkemesi İslâmcı, uç sol ve Kürt milliyetçisi başta olmak üzere birçok siyasi partiyi kapatarak seçmen iradesinin temsili kurumlar üzerinden siyasete katılımını zorlaştırdı.[106] Nitekim, yargıya yönelik bu eleştirilerin özellikle o dönem Meclis'in en büyük partisi olan Refah Partisi'nin 1998 yılında Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmasından sonra yüksek sesle dile getirilmesi ve AKP hükümetiyle yargı kurumları arasında gerilimin yüksek olduğu yıllarda tekrar gündeme gelmiş olması şaşırtıcı değildir. Post-Kemalist hukukçulara göre, yüksek yargı organlarının kararları iktidarları frenleme ve denetleme yetkilerini aşarak, seçmenlerin hükümet politikalarını şekillendirmesini engelleyen antidemokratik bir çizgiye gelmiştir.

---

102 Doğan Gürpınar, *a.g.e.*, 2013a, s. 289-310.

103 Ergun Özbudun, "Türk Anayasa Mahkemesinin Yargısal Aktivizmi ve Siyasal Elitlerin Tepkisi", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, cilt 62, sayı 3, 2007, s. 257-268; Mustafa Mert Alpbaz, "Kemalist Otoriterlik, Anayasa Yargısı ve Askerî Mahkemeler", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, cilt 74, sayı 3, 2019, s. 895-929.

104 Alpbaz, a.g.m., s. 907.

105 Ergun Özbudun, *Otoriter Rejimler, Seçimsel Demokrasiler ve Türkiye*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011, s. 133.

106 Özbudun, a.g.m., 2007; Ergun Özbudun, "Party Prohibition Cases: Different Approaches by the Turkish Constitutional Court and the European Court of Human Rights", *Democratization*, cilt 17, sayı 1, 2010, s. 125-142.

AKP döneminde vesayet tezinin yaygınlaşması

AKP'nin iktidara gelmesinden sonra eleştirel vesayet tezi kamuoyunda daha da baskın hale geldi. 2002 Kasım seçimlerinde AKP'nin Meclis'te tek başına çoğunluk kazanması post-Kemalist çevreler tarafından eski Türkiye'nin bitişi olarak desteklendi.[107] Bu isimlere göre, AKP'nin iktidara gelişi vesayetçi düzenden radikal bir çıkışı temsil etmekteydi ve dolayısıyla siyaseti normalleştirmeye katkı sağlayacaktı. AKP'nin demokrasi ve piyasa ekonomisini destekleyen "muhafazakâr demokrat"[108] bir parti haline gelmesi ve dış politikasında Avrupa Birliği yanlısı bir rota takip etmesi onlara göre son derece olumlu işaretlerdi. Nitekim, AKP üzerine bu yıllarda yapılan akademik çalışmalarda İslâmi hareketin merkeze yöneldiği ve ılımlı muhafazakâr bir çizgiye girdiği analizleri hayli yaygındı.[109] Bu dönem post-Kemalist yazında, Kemalist vesayet karşısında AKP hükümetinin iç siyaset ve dış politikada güvenlikçi çizgiyi kıracağı, devlet aygıtını küreselleşmeye uygun şekilde dönüştüreceği ve bu sayede Cumhuriyet döneminde dışlanmış grupların daha etkin şekilde temsil edileceği bir demokratik rejim kuracağı düşünülüyordu.

Ana muhalefet partisi CHP'nin aynı dönemde AB karşıtı çıkışlar yapması ve Kıbrıs ve Kürt sorunlarında milliyetçi bir tavır takınması birçok post-Kemalist ismin AKP'ye verdiği desteği artırdı. Post-Kemalistlere göre, AKP'nin yaptığı üst düzey atamaların ve Meclis'ten geçirdiği yasaların Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer tarafından veto edilmesi, Anayasa Mahkemesi tarafından iptal edilmesi ve Genelkurmay Başkanlığı'ndan hükümete yapılan müdahaleler vesayetçi rejimin sonucuydu.

---

107 Ahmet İnsel, "The AKP and Normalizing Democracy in Turkey", *The South Atlantic Quarterly*, cilt 102, sayı 2, 2003, s. 293-308.

108 Yalçın Akdoğan, *Ak Parti ve Muhafazakâr Demokrasi*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2004.

109 İhsan D. Dağı, *Turkey Between Democracy and Militarism: Post-Kemalist Perspectives*, Orion Publications, Ankara, 2008; Yavuz, *a.g.e.*, 2009; Ergun Özbudun ve William Hale, *Türkiye'de İslâmcılık, Demokrasi ve Liberalizm: AKP Olayı*, Doğan Kitap, İstanbul, 2010.

Bu dönem post-Kemalist yazında Kemalizm modası geçmiş bir ideoloji olarak görülüyor ve CHP'nin artık tarihsel misyonunu tamamladığı ve dolayısıyla müzeye çevrilmesi gerektiği temennisi köşe yazarları tarafından gündeme getiriliyordu. Örneğin, İhsan Dağı Kemalizmin homojen bir toplum inşası önerdiği, etnik farklılıklara yer vermediği ve devlet vesayetini siyaset ve ekonomi üzerine kurduğu için otoriter olduğunu iddia etti.[110] Dağı'ya göre, aynı anda hem Kemalist hem de demokrat olmak mümkün değildi.[111]

AB ile adaylık müzakerelerine başlamadan önce son engel olarak görülen Kıbrıs sorununa çözüm bulmak için Annan Planı kapsamında yapılan görüşmelere AKP hükümetinin destek vermesi post-Kemalist yelpazede yer alan çok farklı isimler tarafından sevinçle karşılandı. Annan Planı karşısında Genelkurmay ve CHP'nin sert karşı çıkışlarına ve milliyetçi kamuoyunun harekete geçirilmesine rağmen hükümetin aldığı bu pozisyon vesayetçi rejime indirilen bir darbeydi. Post-Kemalistleri AKP'nin yanına çeken ikinci büyük olay, 2007 yılında Sezer'den boşalan Cumhurbaşkanlığı koltuğu için dönemin Dışişleri Bakanı Abdullah Gül'ün aday gösterilmesini başta Genelkurmay olmak üzere CHP ve muhalif kamuoyunun sert tepki ile karşılaması oldu. Cumhurbaşkanlığı seçimi için Meclis'te yapılan oylamayı iptal etmek üzere Anayasa Mahkemesi'nin 367 Kararı'nı alması haklı bir şekilde yargı darbesi olarak tanımlandı. Gül'ün adaylığına karşı muhalif grupların 2007 seçimleri öncesinde Cumhuriyet Mitingleri adı altında geniş katılımlı protesto yürütmesi kınandı ve bu mitinglere katılanlar seçkinci, hatta darbe çığırtkanlığı yapan kişiler olarak görüldü.

Post-Kemalistler ile iktidar partisi arasındaki yakınlaşma AKP'nin ikinci döneminde de devam etti. 2008 yılında AKP'nin şeriatçı eylemlerin odağı olduğu suçlamasıyla Yargıtay Cumhuriyet Başsavcısı tarafından parti hakkında açılan soruşturma yeni bir yargı darbesi olarak eleştirildi. Birçok post-Kemalist yel-

---

110 Dağı, *a.g.e.*

111 İhsan D. Dağı, "Why Turkey Needs a Post-Kemalist Order", *Insight Turkey*, cilt 14, sayı 1, 2012, s. 29-36.

pazedeki pek çok aydın, gazeteci, sanatçı ve siyasetçiye göre, bu hamle Anayasa Mahkemesi'nin kurulmasından beri İslâmcı partilere yönelik takındığı vesayetçi tavrın son örneğiydi. Bu tarihten sonra Gülen Hareketi'yle işbirliğini derinleştiren AKP hükümeti muhalif çevrelere karşı daha saldırgan bir stratejiye yönelirken, iktidara destek veren post-Kemalistlerin görüşleri medya yoluyla kamuoyunda yayıldı ve büyük popülerlik kazandı. Post-Kemalist yazında Türkiye'de demokratikleşmenin aktörleri olarak sivil toplum içinde Gülen Hareketi ve siyasi alanda da AKP, ılımlı İslâmi programlarıyla öne çıkarıldılar.[112] Bunun sonucunda, AKP'nin ikinci döneminden başlayarak bürokrasi, akademi, sivil toplum ve medyada aktif bir "de-Kemalizasyon" süreci yaşandı.[113] Bu sürecin bir ayağı AKP iktidarının ikinci döneminde ordu, basın, akademi ve iş dünyasından muhalif isimlerin soruşturulduğu ve birçok post-Kemalist ismin kamuoyu önünde destek verdiği Balyoz ve Ergenekon gibi aşırı politize olmuş davalardı. Balyoz ve Ergenekon davalarının yarattığı sarsıntı devam ederken, Anayasa Mahkemesi ile Hâkim ve Savcı Yüksek Kurulu'nun yapısını değiştirmeyi öngören maddeleri taşıyan anayasa paketini 2010 yılında AKP'nin Meclis'ten geçirmesi ve bu değişiklik teklifine birçok post-Kemalist ismin vesayetçi yapıyı çökertmek adına destek vermesi kamuoyunda büyük tartışma yarattı. Referandumda evet kararı çıkmasına ve vesayet sisteminin dağılması beklentisine karşın yargı sisteminin önce Gülenciler, sonra da AKP'ye yakın isimler tarafından ele geçirilmesi eleştirel vesayetçi teze vurulan ilk büyük darbe oldu. AKP'nin 2011 seçimlerinden de Meclis çoğunluğu kazanarak çıkması iktidar partisinin siyasi çizgisini daha sertleştirdi. Örneğin, 2013 yılında dönemin AKP İstanbul İl Başkanı Aziz Babuşçu'nun post-Kemalist aydınlara yönelik

---

112 M. Hakan Yavuz, *Toward an Islamic Enlightenment: The Gülen Movement*, Oxford Üniversitesi Yayınları, Oxford, 2013; İştar Gözaydın, "The Fethullah Gülen Movement and Politics in Turkey: A Chance for Democratization or a Trojan Horse?", *Democratization*, cilt 16, sayı 6, 2009, s. 1214-1236.

113 Burak Gümüş, "De-Kemalisation from above in 'New Turkey'", *Kemalism as a Fixed Variable in the Republic of Turkey*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 2019, s. 143-174.

açıklaması bu değişimin belki de ilk habercisiydi: "10 yıllık iktidar dönemimizde şu ya da bu şekilde bizimle paydaş olanlar, gelecek 10 yılda bizimle paydaş olmayacaklar". AKP hükümetinin yoğun polis şiddeti kullanarak bastırdığı Gezi protestoları birçok post-Kemalist aydınla iktidar arasındaki mesafeyi iyice artırdı. O zamana kadar hâlâ AKP'yi CHP'den daha "demokratik" gören ve en azından Kürt sorununda açılım yapabileceğini düşünenlerin oluşturduğu post-Kemalist koalisyon Gezi'den sonra artık tamamen dağıldı ve iktidar partisinden uzaklaştı. Gülen Hareketi'ne yakın post-Kemalistler de 17-25 Aralık Soruşturmaları sonrasında dönemin Başbakanı Erdoğan'ın Gülen Hareketi'yle köprüleri atması sonucu etkilerini kaybettiler.[114]

2015 yılı sonrasında Türkiye'deki otoriterleşme süreci hakkında yapılan çalışmaların sayısının hızla artması eleştirel vesayet tezinin yarattığı tartışmayı gölgede bırakarak, Türkiye'de siyaset bilimi yazınını temelden değiştirdi.[115] Fakat, bu dönemde bile birçok post-Kemalist kamusal aydının hâlâ AKP'yi açıktan eleştirmekten kaçındığı görülür. Post-Kemalistlerin önemli isimlerinden Etyen Mahçupyan'ın 2015 yılı gibi hayli geç bir tarihte bile dönemin Başbakanı Davutoğlu'nun danışmanı olarak görev yapabilmesi ve Türkiye'de bir dönem liberal düşünceyle özdeşleşen Atilla Yayla'nın Cumhurbaşkanlığı Hükümet Sistemi'ni savunabilmesi Gezi sonrasında bile bazı post-Kema-

---

114 Bu noktadan sonra AKP Hükümeti, Gülenci olarak nitelendirdiği isimleri yargı, bürokrasi ve ordudan tasfiye etme ve birçok medya ve eğitim kurumunu kapatma yoluna gitti. İlginçtir ki, AKP çevreleri hükümetin attığı bu adımları Gülen Hareketi mensuplarını "paralel devlet" kurmakla ve vesayetçilikle itham ederek savundular. Gürpınar, *a.g.e.*, 2013a, s. 90.

115 Berk Esen ve Şebnem Gümüşçü, "Rising Competitive Authoritarianism in Turkey", *Third World Quarterly*, cilt 37, sayı 9, 2016, s. 1581-1606; Berk Esen ve Şebnem Gümüşçü, "Why did Turkish Democracy Collapse? A Political Economy Account of AKP's Authoritarianism", *Party Politics*, cilt 27, sayı 6, 2021, s. 1075-1091; Murat Somer, "Understanding Turkey's Democratic Breakdown: Old vs. New and Indigenous vs. Global Authoritarianism", *Southeast European and Black Sea Studies*, cilt 16, sayı 4, 2016, s. 481-503; Cemal Burak Tansel, "Authoritarian Neoliberalism and Democratic Backsliding in Turkey: Beyond the Narratives of Progress", *South European Society and Politics*, cilt 23, sayı 2, 2018, s. 197-217; Yunus Sözen, "Competition in a Populist Authoritarian Regime: The June 2018 Dual Elections in Turkey", *South European Society and Politics*, cilt 24, sayı 3, 2019, s. 287-315.

listlerin hâlâ düşüncelerinde direndiklerini gösterir. Öte yandan, Gülen Hareketi'ni Türkiye'de demokratikleşmeye katkı sağlayacak bir sivil toplum inisiyatifi olarak gören ve modern bir İslâm anlatısına sahip olduğunu savunan post-Kemalistlerin, bu harekete mensup kişilerin ordu, yargı ve bürokrasi içindeki kayırmacı tavırlarını ve 2016 darbe teşebbüsünde oynadıkları rolü neredeyse görmezden gelen tavırları bu sessizliğin başka bir yüzüdür.

Bu iki grubun dışında kalan ve otoriterleşme sürecinden memnun olmayan çok daha geniş bir post-Kemalist grupsa, önceki yıllarda vesayetçi rejime karşı yürüttükleri mücadeleye nazaran cılız kalan eleştirilerde bulundular. Eleştirel vesayet tezini kamuoyunda gündemde tutan bazı post-Kemalistler, 2010'lu yıllarda Türkiye'de yaşanan otoriterleşmeyi de aynı kuramsal çerçeve üzerinden yorumlayarak AKP'nin Kemalistleştiğini iddia ettiler. Bu dönemde, AKP için Mehmet Altan "dindar Kemalizm", Ahmet İnsel ve Hasan Cemal ise "İslâmcı Kemalizm" ifadelerini kullanmıştır. Doğan Akın'a göre de artık AKP devletleştiği için Kemalizm iktidardadır.[116] AKP iktidarı altında Türkiye otoriterleştikçe, post-Kemalist çevreler erken Cumhuriyet döneminden günümüze kadar ülke siyasetinin aynı otoriter dinamik üzerinden şekillendiğini ve kişiselleşmiş iktidar yapısının ve baskıcı devlet aparatının değişmediğini öne sürdüler.[117] Vesayetçi rejimi değiştirmek için AKP ile ittifak yapan kesimler, artık AKP'nin bizzat aynı devlet kadrolarıyla ittifak yaparak iktidar olduğunu iddia ettiler. Böylece devlet kadroları AKP'nin İslâmi programına ve tabanına dayanarak "devamlılık" sağlamaktadır.[118] Yani, bu değerlendirmeye göre son gülen yine vesayetçi devlet olmuştur!

---

116 Yıldırım, a.g.m., s. 202-203.

117 Taner Akçam, "Erdoğan'ın İkinci Cumhuriyet'i ve Atatürk'ün Birinci Cumhuriyet'i: Kuvvetler Birliği, Suriye Politikaları ve Tarihle Yüzleşme", *Birikim*, 9 Kasım 2018; Halil Karaveli, *Why Turkey is Authoritarian: From Atatürk to Erdoğan*, Pluto Press, Londra, 2018; Ferhat Kentel, "Türkiye'ye Dair Hayal Kırıklığı İçindeyim", *Perspektif*, 14 Ekim 2020, https://www.perspektif.online/turkiyeye-dair-hayal-kirikligi-icindeyim/

118 Kentel, a.g.m.

Vesayet tezinin eleştirisi

Post-Kemalist akademik yazında Türkiye siyasal hayatının eleştirel vesayetçi tez üzerinden analiz edilmesi, başta sosyo-ekonomik koşullar, sınıf dinamikleri ve siyasi kurumlar gibi önemli açıklayıcı faktörlerin göz ardı edilmesine yol açmıştır. Eleştirel vesayet tezine yönelik ilk itiraz görece erken bir tarihte sol akademik çevrelerden gelmiştir.[119] Sol gelenekten gelen bu isimlere göre, neoliberal fikirlerden beslenen eleştirel vesayetçi tez 24 Ocak kararlarının ortaya çıkardığı sınıfsal projenin ürünüdür ve dolayısıyla eleştirel söyleme sahip görünmekle birlikte aslında 12 Eylül cuntasının getirdiği iktisadi ve siyasi yapıyla uyumludur. Post-Kemalistler, devleti toplumun refahını sağlamanın aracı olarak görmek yerine, sivil toplum üzerinde tahakküm kuran bir yapı olarak tanımladıkları için sınıfsal çatışmaları gözardı ederler. Yalman'a göre, devlet sınıfsal ilişkilerinden arındırılarak tek başına ontolojik varlık olarak analiz edildiği ve siyasi ve iktisadi krizlerden sorumlu tutulduğu için eleştirel vesayet tezi üzerinden devlet-toplum ilişkisini incelemek mümkün olmaz.[120] Örneğin, merkez-çevre arasındaki yarığı ön planda tutan post-Kemalist çalışmalar sınıf dinamiklerine değinmediği için işçilere grev hakkı vermeyen Demokrat Parti iktidarını bile devletin vesayetine yönelik bir meydan okuma hareketi olarak görebilirler.[121] Dolayısıyla, post-Kemalist yazında bu tarz otoriter uygulamalar eleştirildiğinde, asıl sorumlunun Kemalist vesayetçi yapıdan ziyade iktidardaki partilerin takip ettikleri iktisadi politikaların yarattığı toplumsal dinamikleri baskılama amacı olduğu gözardı edilir.

Post-Kemalist vesayet tezine yöneltilebilecek bir diğer eleştiri ise kamu sektörünün iktisadi kalkınmadan sosyal adaleti sağlamaya kadar çok farklı alanlarda oynayabileceği olumlu rolü

119 Galip L. Yalman, "Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye'de Devlet ve Burjuvazi: Rölativist Bir Paradigma mı Hegemonya Stratejisi mi?", *Praksis*, cilt 5, sayı 1, 2002, s. 7-23; Çağdaş Sümer ve Fatih Yaşlı (der.), *Hegemonyadan Diktatoryaya: AKP ve Liberal Muhafazakâr İttifak*, Tan Kitabevi Yayınları, Ankara, 2010.

120 Yalman, a.g.m., s. 8.

121 A.g.m., s. 13.

gözardı eden, adeta karikatürize edilmiş bir ceberut devlet anlatısı üzerine kurulu olmasıdır. Müdahaleci ekonomik uygulamaların kalkınmış Batı ülkeleri de dahil olmak üzere 20. yüzyılda dünya genelinde çok yaygın olduğu gerçeği unutularak devletçilik politikası bile adeta sadece Türkiye'ye özgü gibi tartışılmıştır. Halbuki, karşılaştırmalı siyaset alanında 1980'li yıllarla birlikte partizan etkilerden ayrışmış bürokrasinin ve bizzat devlet kapasitesinin önemini gündeme getiren çalışmalar öne çıkmaya başlamıştır.[122] Örneğin, ekonomik elitleri disipline eden ve sanayi yatırımları için gerekli iktisadi kaynağı toplayabilen etkin ve modern bürokrasi hızlı ekonomik kalkınmanın baş aktörü olarak görülmektedir.[123] Ayrıca, etnik çatışmaları engelleyebilecek, güçlü bir hukuk devleti ve rasyonel bürokrasinin de demokratik rejimin pekişmesi açısından büyük etkisi olduğu düşünülmektedir. Ne yazık ki, bu çalışmalar siyasi tarihimizdeki olumsuz gelişmelerin kaynağı olarak bürokratik vesayeti gören post-Kemalist yazında tartışılmamıştır. Halbuki, erken Cumhuriyet döneminde devlet kapasitesinin artmasıyla birlikte salgın hastalıklarla mücadele, kamu güvenliğinin sağlanması, ulaşım olanaklarının iyileştirilmesi, tarımsal ve sanayi üretiminin artırılması gibi çok ciddi kazanımlar sağlanmıştır.[124] Ayrıca, Cumhuriyet'in sağladığı karma eğitim imkânları sayesinde Türkiye toplumunda sosyal hareketliliğin hayli yüksek olduğu gerçeği de gözardı edilmiştir. Bu nedenden ötürü, sivil ve askerî bürokraside görev yapanların çoğu mütevazı sınıfsal kökenlerden gelmesine karşın kamuoyundaki tartış-

122 Peter B. Evans, Dietrich Rueschemeyer ve Theda Skocpol (der.), *Bringing the State Back In*, Cambridge Üniversitesi Yayınları, Cambridge, 1985; Peter B. Evans, *Embedded Autonomy: States and Industrial Transformation,* Princeton Üniversitesi Yayınları, Princeton, 1995.

123 Vivek Chibber, *Locked in Place: State-Building and Capitalist Industrialization in India,* Princeton Üniversitesi Yayınları, Princeton, 2003; Atul Kohli, *State-Directed Development: Political Power and Industrialization in the Global Periphery,* Cambridge Üniversitesi Yayınları, Cambridge, 2004; Dan Slater, *Ordering Power: Contentious Politics and Authoritarian Leviathans in Southeast Asia,* Cambridge Üniversitesi Yayınları, Cambridge, 2010.

124 İlhan Tekeli ve Selim İlkin, *Modernitenin Altyapısı Oluşurken*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2004; Zafer Toprak, *Türkiye'de Yeni Hayat: İnkılap ve Travma 1908-1928*, Doğan Kitap, İstanbul, 2017.

malarda post-Kemalist isimler kendilerine rahatlıkla seçkincilik suçlaması yapabilmiştir.

Sınıfsal dinamiklerden arındırılmış post-Kemalist analizler, kamuoyunda güçlü bir mağduriyet söyleminin doğmasına neden oldu. Bu paradigmadan etkilenen tartışmalarda Jakoben siyasi programa sahip olduğu iddia edilen Kemalist elitlerin küçük bir seküler grup dışında adeta bütün toplumu –mütedeyyin kesimler, Kürtler, Aleviler ve gayrimüslimler– mağdur ettiği iddia edildi. Eleştirel vesayetçi tezin yarattığı bu mağduriyet söylemi otoriterleşen sağ popülist AKP iktidarının politikalarını meşrulaştıran ve onun "Beyaz Türk" imgesi üzerinden kendisine muhalif grupları elitist veya seçkinci olarak nitelendirmesine olanak sağlayan bir silaha dönüştü.[125] Bu nedenle, mütedeyyin kesimler ve Kürtler başta olmak üzere mağdur edilen tüm gruplar ideolojik tutumları ve sınıfsal dinamiklerinden bağımsız olarak ceberut devlete karşı birleşebilirdi.[126] Bu hedef doğrultusunda AKP iktidarı, post-Kemalistlerin başını çektiği resmî tarihle yüzleşme kampanyasını bile kendi dar siyasi çıkarlarına alet etmekten çekinmedi. İktidar çevreleri CHP'yi zayıflatmak için tek parti döneminde gerçekleşen tartışmalı olayları sürekli gündeme getirirken, Osmanlı ve Cumhuriyet tarihinin diğer dönemlerinde iktidarı elinde bulunduran kişi, çevre, zümre ve siyasi partilerin uyguladığı şiddet politikaları gözardı edildi ve hatta meşrulaştırıldı. Örneğin, Tunceli doğumlu Kemal Kılıçdaroğlu CHP Genel Başkanı olduktan sonra iktidar çevreleri 1937-38 Dersim Olayları'nı gündeme getirirken, Alevilere karşı şiddet politikaları yürüten Ya-

125 Gürpınar, *a.g.e.*, 2016, s. 372-376.

126 Cumhuriyet döneminde sağ popülist hükümetler altında sistematik dışlanma politikalarına maruz kalan Alevilerin, post-Kemalistler tarafından mağdur listesine genellikle katılmamış olması açıklanmaya muhtaç bir durumdur. Sanırım Alevilerin büyük oranda CHP'ye oy vermeye devam etmeleri ve kendilerini Kemalist olarak tanımlamaları onların post-Kemalistler tarafından gözardı edilmesine yol açtı. Kamuoyunda yapılan tartışmalarda Alevilerin CHP ile olan ilişkisini post-Kemalistlerin "Stockholm sendromu" üzerinden açıklamaya çalışması aslında mağduriyet dilinin siyasi saliklerle yapıldığı konusunda çok önemli bir ipucudur. Bu konuda çok çarpıcı bir örnek için bkz. Cafer Solgun, *Alevilerin Kemalizm'le İmtihanı*, Hayy Kitap, İstanbul, 2008.

vuz Sultan Selim'in adı İstanbul'da inşa edilen üçüncü köprüye verildi.

Siyasi gelişmeleri eleştirel vesayet teması üzerinden okuyan bu çalışmalar nedeniyle post-Kemalist yazında siyasi partiler bile edilgen aktörler olarak görülür.[127] Bu eksikliğin en bariz örneği CHP üzerine yapılan analizlerde bulunur. Post-Kemalist yazında genellikle özcü bir şekilde tasvir edilen CHP, Türkiye'deki vesayetçi yapının orduyla birlikte değişmeyen bekçisi olarak anlatılır. Bu tarz çalışmalar genellikle siyasal İslâmın yükselişte olduğu 1990'lı ve 2000'li yıllardaki CHP'ye odaklanmıştır. Halbuki, tarihi yaklaşık 100 seneye varan CHP, bu süre boyunca büyük değişimlere tanık olmuştur. Özellikle 1950 seçimlerini kaybettikten sonra büyük bir değişim geçirmiş ve 1970'li yıllarda varolan düzene sert eleştiriler yönelten, sol bir çizgiye evrilmiştir.[128] Aslında tek parti dönemi CHP'si bile kendi içinde aynı anda hümanist Hasan Âli Yücel ile faşist yönetimlere sempati ile bakan Recep Peker'i barındıran bir şemsiye partisidir.[129] 12 Mart, 12 Eylül, 28 Şubat dönemlerinde ve AKP iktidarı altında askerî müdahalelere bazı Kemalist çevreler destek vermekle birlikte, birçok Kemalist aydın ve CHP demokratik rejimi savunmuştur. Ne yazık ki, post-Kemalist yazında CHP'nin Cumhuriyet tarihi boyunca yaşadığı dönüşümler, kırılmalar ve iç mücadeleler büyük oranda ihmal edilmektedir.

Kemalizmin Cumhuriyet dönemi boyunca baskın, homojen ve totaliter yönü ağır basan vesayetçi bir ideoloji olarak resmedilmesi tarihsel gelişmelerle de uyuşmamaktadır. Her şeyden önce, faşizm, sosyalizm, liberalizm veya Marksizm gibi ev-

---

127 Bu konuda daha ayrıntılı bir analiz için bu kitap içindeki Şebnem Yardımcı Geyikçi ve Berk Esen'in kaleme aldığı makale incelenebilir.

128 Suna Kili, *1960-1975 Döneminde Cumhuriyet Halk Partisi'nde Gelişmeler: Siyaset Bilimi Açısından Bir İnceleme*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1976; Ayşe Güneş-Ayata, *CHP: Örgüt ve İdeoloji*, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1992; Yunus Emre, *CHP, Sosyal Demokrasi ve Sol: Türkiye'de Sosyal Demokrasinin Kuruluş Yılları*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013; Hakkı Uyar, *Demokrat Parti İktidarında CHP, 1950-1960*, Doğan Kitap, İstanbul, 2017a; Hakkı Uyar, *İki Darbe Arasında CHP*, Doğan Kitap, İstanbul, 2017b.

129 Tanıl Bora, *Hasan Âli Yücel*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2021; Seçkin Çelik, *İnönü Döneminde Kemalizm*, Kırmızı Kedi Yayınevi, İstanbul, 2021.

rensel siyasi programa sahip ideolojilerden farklı olarak, Kemalizm pragmatik, eklektik ve hatta esnek bir yapıya sahiptir. Bizzat Mustafa Kemal'in kendisi Kemalist ideolojinin sınırlarını çizdikten sonra rejim içinden gelen farklı yorum teşebbüslerini serbest bırakarak Kemalizmi doktriner bir ideoloji haline gelmesini engellemeyi hedeflemiştir.[130] Tek parti döneminde Kemalizm, geç kalkınan bir ülkenin siyasi, iktisadi ve kültürel sorunlarını hızlı şekilde çözme hedefi güden ulusal kalkınmacı bir felsefeye sahiptir.[131] Bu nedenden ötürü, Cumhuriyet tarihi boyunca siyasi yelpazenin sağında veya solunda yer alan, otoriter veya demokratik çok farklı gruplar siyasi programlarını Kemalizmle ilişkilendirebilmişlerdir. Özcü bir Kemalist okuması üzerinden süreklilik taşıyan bir vesayetçi rejim okuması yapmak bu grupların iktisadi, kültürel ve siyasi programları arasında ciddi farklılıkların üstünü örtecektir. Örneğin, sağ Kemalist çizgiye yakın olarak tasvir edilebilecek DP ve AP iktidarları, yine Kemalist olduğu varsayılan subay kadrosu tarafından darbeyle devrilmiştir. Öte yandan, 12 Mart müdahalesi ve 12 Eylül darbesine siyasi liderler arasında en sert tepkiyi veren siyasetçi olan Bülent Ecevit de Kemalist hareket içinden gelmektedir. Sadece Ecevit gibi siyasetçiler değil, Muammer Aksoy, İlhan Selçuk ve Uğur Mumcu başta olmak üzere dönemin Kemalist aydınları da iki askerî müdahaleye karşı güçlü bir muhalefet yürütmüş ve bu nedenden ötürü ağır bedeller ödemişlerdir. Dolayısıyla, post-Kemalist yazındaki önermelerden yola çıkarsak hem darbe yapan hem de ona karşı çıkan siyasetçileri aynı vesayetçi geleneğin mensubu olarak görmek gerekmektedir. Öte yandan, aynı vesayetçi yapıya muhalif oldukları düşünülen birçok uç-sağ grubun aynı askerî müdahalelere karşı çıkmadıklarını ve hatta sol akımları zayıflatacağı umuduyla ona destek verdikleri görülür. Paylaşılan bu kısıtlı örnekler bile eleştirel vesayet tezinin gündeme getirdiği süreklilik tezinin Cumhuri-

130 Çelik, *a.g.e.*, s. 74-75.

131 Berk Esen, "Nation-Building, Party-Strength, and Regime Consolidation: Kemalism in Comparative Perspective", *Turkish Studies*, cilt 15, sayı 4, 2014, s. 600-620.

yet tarihinde yaşanan büyük değişimleri ve kırılmaları açıklamakta yetersiz kaldığını göstermektedir.

Erken Cumhuriyet döneminin siyasi metinlerini o dönemin tarihî ve siyasi bağlamına oturtmadan yapılan seçici okuma ne tek parti dönemini ne de sonraki yıllardaki Kemalizmi hakkını vererek inceleyebilmek için yeterlidir. Bu analizlerde siyasi kültürü etkileyebilecek Osmanlı patrimonyal yönetim tarzından, bölgesel ve uluslararası sistem ile geleneksel ve dinî değerlere varana kadar bu çok çeşitli kaynaklar yokmuş ve sanki tek belirleyen Kemalizmmiş gibi davranılmaktadır. Önceki sayfalarda Kemalizme yaptığı eleştirilerine yer verdiğim Taha Parla'nın detaylı çalışması, örneğin, Osmanlı döneminden devralınan kurumsal ve siyasi kültür öğelerine hiç değinmemektedir. Osmanlı döneminden devralınan miras dikkate alınmadığı takdirde, bu örnekte de gördüğümüz üzere, Mustafa Kemal'in daha önce güçlü bir lider idaresine tanık olmamış bir toplumda tek başına bir şeflik düzeni inşa ettiği iddiası ortaya atılmaktadır. Sadece Mustafa Kemal'e odaklanan bu yaklaşım sınıfsal, kurumsal ve tarihsel faktörleri gözardı ettiği için de yetersiz ve eksik kalmaya mahkûmdur.

Post-Kemalist yazında oldukça öne çıkan ancak eleştirel bir yaklaşımla ele alınması gereken bir diğer konu ise Kemalist elitlerin toplum üzerinde kurdukları iddia edilen vesayettir. Bu tez, tek parti dönemi için bile fazlasıyla basit bir anlatı içermektedir. Bilindiği üzere, hukuk ve laiklik alanlarında yapılan Kemalist reformlar aslında nüfusun önemli bölümünün yaşadığı kırsal bölgelere neredeyse hiç ulaşmamış ve hatta il merkezlerine daha yakın kasabalarda bile çok seçici bir şekilde uygulanmıştır. Güçlü devlet geleneği ve güçlü parti iddiaları ancak bir efsane olarak ele alınabilecekken tek parti döneminde iktidardaki CHP'nin bu reformları halka yayabilecek güçlü bir örgüt ağı bulunmamaktaydı.[132] Devletin güce dayalı otoritesi tartışmasız olmakla birlikte ne devletin ne de partinin merkezden uzak bölgeleri kontrol etme, buralarda vergi toplama ve hatta politikalarını uygulatabilme kapasitesi oldukça zayıftı. Bu bağlamda, çok partili hayata ge-

132 Esen, a.g.m., 2014.

çildikten sonra hem CHP'nin örgüt yapısının artık tek parti olarak iktidarda olmamasının sonucu olarak nasıl değiştiğinin, hem de bürokratik kurumların bu yeni dönemde geçirdiği yapılanma ve kadro dönüşümlerinin olgulara ve verilere dayalı somut bir analizi yeterince yapılmamıştır. Toplum üzerinde vesayet kurduğu iddia edilen bürokrasinin aşar vergisi kaldırıldıktan sonra neredeyse bütün Cumhuriyet dönemi boyunca tarımsal sektörden vergi toplamakta zorlanması ve ekonomik elitleri disipline ederek hızlı sanayileşmeyi başaramaması üzerinde durulmalıdır. Bu sebeple, post-Kemalistler bir yandan bürokratik vesayetten bahsetmelerine rağmen son derece güçlü bir şekilde var olduğunu iddia ettikleri bu bürokratik vesayetin hangi devlet kapasitesini nasıl harekete geçirebildiklerine dair ciddi bir inceleme sunamamaları maalesef bu tezlerini zayıflatmaktadır.

Yukarıda değindiğim ve Şerif Mardin tarafından irdelenen merkez-çevre arası ilişkiler[133] ise eleştirel bir yaklaşımla yeniden mercek altına alınması gereken bir konudur.[134] Mardin'in iddia ettiği gibi merkez ve çevre birbirinden kolayca ayrılmamış ve illa çatışma içinde şekillenmemiştir. Birçok noktada, kendi siyasi ve iktisadi çıkarları doğrultusunda yerel aktörler merkezdeki elitler ile müzakere içine girerek ortak sorun ve tehditlere karşı işbirliği yapmıştır. Özellikle Balkan Savaşları'ndaki askerî yenilgiden sonra artan şekilde düşman olarak görülen gayrimüslimlere karşı yerel Müslüman eşraf ve toprak sahipleriyle İttihatçı sivil ve askerî elitler arasında adeta bir "koruyucu pakt"[135] kurulmuştur. Bu işbirliği tek parti döneminde de devam ettiği için Kemalist rejim tarafından alınan ka-

133 Mardin, a.g.m.

134 Mardin'in merkez-çevre tezi akademik yazında önceki senelerde detaylı eleştirilere maruz kalmıştır. Bu konuda öne çıkan eleştirel çalışmalar için bkz. Fethi Açıkel, "Entegratif Toplum ve Muarızları: 'Merkez-Çevre' Paradigması Üzerine Eleştirel Notlar", *Toplum ve Bilim*, sayı 105, 2006, s. 30-69; F. Michael Wuthrich, "An Essential Center-Periphery Electoral Cleavage and the Turkish Party System", *International Journal of Middle East Studies*, cilt 45, sayı 4, 2013, s. 751-773; Onur Bakıner, "A Key To Turkish Politics? The Center-Periphery Framework Revisited", *Turkish Studies*, cilt 19, sayı 4, 2018, s. 503-522.

135 Bu kavramı ilk defa Dan Slater Uzakdoğu'da kalkınmacı devletin hangi şartlarda yükseldiğini incelediği çalışmasında kullanmıştır. Slater, *a.g.e.*

rarlar ve takip edilen politikalar yerel düzeyde müzakere edilmeye devam etmiştir. Özellikle tarih alanında geç Osmanlı döneminde ayan ailelerinin ve eşrafın yerel seviyede sahip oldukları siyasi etkinliğe dair heyecan verici çalışmalar çıkmasına karşın,[136] siyaset bilimi disiplini bu yeni bulguları henüz yeterince kullanmamıştır. Son yıllarda yapılan bazı çalışmalar taşra siyasetinin merkezden kolayca kontrol edilemeyen, bürokrasiyi bile zaman zaman kendine benzeten veya etkileyen otonom halini öne çıkarmaktadır. Nitekim, tek parti döneminde bile CHP'nin yerel teşkilatları da taşranın ileri gelenleri tarafından kontrol edilmekteydi. Bu nedenle, taşra temsilcilerinin merkezdeki elitlere görüş iletmesine imkân veren her siyasi açılım sonrasında tek parti rejimi daha muhafazakâr bir çizgiye yaklaşmıştı. CHP'nin 1947 yılında gerçekleşen 7. Olağan Kurultayı'nda delegelerin yönetime karşı takındıkları eleştirel tutum buna güzel bir örnektir.[137] Eleştirel vesayet tezi rejim elitleriyle yerel aktörler arasında gerçekleşen mücadele, işbirliği ve müzakereleri dikkate almadığı için bu tür tarihsel dönüşümleri, kırılmaları ve değişimleri açıklamakta yetersiz kalmaktadır.

Türkiye'de askerî vesayet olduğu önermesi tamamen yanlış olmamakla birlikte, içerdiği tarih-dışı ve anakronik önkabuller nedeniyle asker-sivil ilişkilerinde farklı dönemlerde yaşanan değişimleri açıklayamamıştır. Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren rejimin ordunun vesayetinde olduğu önermesine karşın, erken Cumhuriyet döneminde Meclis'e büyük yetkiler veren 1924 Anayasası vesayetçi kurumlar yaratmamış ve Meclis'i dengeleyecek bir kurum o dönemde öngörülmemiştir.[138]

---

136 Ali Yaycıoğlu, *Partners of The Empire: The Crisis of the Ottoman Order in the Age of Revolutions,* Stanford Üniversitesi Yayınları, Stanford, 2016; Michael Meeker, *A Nation of Empire: The Ottoman Legacy of Turkish Modernity,* California Üniversitesi Yayınları, Berkeley ve Londra, 2002.

137 İnönü döneminde CHP'nin içinde güçlenen sağ kanat hakkında bkz. Metin Çınar, *Anadoluculuk ve Tek Parti CHP'de Sağ Kanat*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013. 1947 CHP Kurultayı'nda laiklik hakkında yapılan ve resmî politikalarını hayli eleştiren konuşmalar için bkz. Çelik, *a.g.e.*, s. 303-306, 371-377, 403-419.

138 Faruk Alpkaya, *Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşu (1923-24)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.

Benzer bir biçimde, ordunun tek parti döneminde iç ve dış siyaset konularında sivil hükümet üzerinde vesayetçi bir etkinliğe sahip olduğunu düşünmek de pek mümkün değildir. Genelkurmay Başkanı Fevzi Çakmak'a savunma ve milli güvenlik konularında bırakılan özel alan dışında önemli konularda karar verici merci ordu değil, siyasi elitlerdi. Zaten, Fevzi Çakmak'ın 1944 yılında emekliye ayrılmasından sonra Genelkurmay Başkanlığı Savunma Bakanlığı'na bağlanarak sivil yönetimin emrine daha da sıkı sıkı bağlanmıştır.[139] Nitekim, Demokrat Parti'nin 1950 yılında iktidara geldikten sonra tüm askerî komuta kademesini emekli edebilmesi ve ilerleyen yıllarda ordunun üst kadrolarına partizan atamalar yapabilmesi o dönem Türkiye'de askerî vesayet olduğuna dair iddiaları oldukça zayıflatmaktadır.[140] Kemalist rejim otoriterdir. Ancak otoriter olması doğrudan toplum üzerinde askerî vesayet inşa ettiği veya militarist olduğu anlamına gelmez. Sivil geçmişe sahip Mussolini gibi otoriter liderlerin bile askerî kıyafetle halk önüne çıkmaya çalıştığı, militarist dil benimsediği ve revizyonist dış politika yürüttüğü bir dönemde Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal ve Başbakan İnönü'nün barışçı dış politika yürütmeleri, yayılmacı siyasetten uzak durmaları ve diplomasiye önem vermeleri hayli semboliktir.

Askerî vesayet kavramı açısından 1960 darbesi önemli bir kırılma ânıdır. 27 Mayıs sonrasında ordu gerçekten de önemli bir etkinliğe sahip olmuştur.[141] Örneğin, askerin yeni rejimde söz sahibi olmasını sağlamak ve Demokrat Parti gibi bir iktidarın sonraki yıllarda ordu üzerinde partizan hâkimiyet kurmasını engellemek için Milli Güvenlik Kurulu ihdas edilmiştir. Ayrıca, 1960 darbesinden Turgut Özal'ın cumhurbaşkanı seçildiği 1989 yılına kadar görev yapan cumhurbaşkanlarının hepsinin asker kökenli olması siyasi sistem üzerinde ordunun

---

139 George S. Harris, "The Role of the Military in Turkish Politics", *Middle East Journal*, cilt 19, sayı 1, 1965, s. 63.

140 Berk Esen, "Praetorian Army in Action: A Critical Assessment of Civil-Military Relations in Turkey", *Armed Forces & Society*, cilt 47, sayı 1, 2021, s. 201-222.

141 Ulus, *a.g.e.*; Kurtuluş Kayalı, *Ordu ve Siyaset: 27 Mayıs-12 Mart*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.

etkisini artırmıştır. İlaveten, 1960'lı yıllarda artan cuntacılık faaliyetleri, 1962 ve 1963 darbe teşebbüsleri, siyasi partilerin ordu ile bağlantı kurmak için emekli subayları milletvekili yapması ve eski Milli Birlik Komitesi üyelerinin 1961-1980 yılları arasında Senato'da "tabii senatör" olarak görev yapmaları ordunun siyasi arenada müdahaleci rol üstlenmesini kolaylaştırmıştır.[142]

Fakat, ordunun artan müdahaleci tavırları 1960 darbesinden AKP iktidarına kadar kırılmayan askerî vesayetçi bir yapının hüküm sürdüğünü göstermez. Seçmen desteği güçlü iktidarlar ordunun üst kademesiyle çatışmayı göze almış ve bu çatışmadan başarıyla çıkabilmişlerdir. Demirel'in 1969 yılında Genelkurmay Başkanı Cemal Tural'ı görevden alması ve Turgut Özal'ın 1987'de kendisine önerilen Necdet Öztorun'u Genelkurmay Başkanı yapmaması ilk akla gelen örneklerdir. CHP ve AP'nin Cumhurbaşkanlığı oylamasında tüm baskılara rağmen Faruk Gürler'i desteklememesi 12 Mart ara rejimine ağır darbe vurmuştur.[143] Post-Kemalistlerin gündeme getirdiği askerî vesayet eleştirileri, özellikle merkez sağ partiler ile ordu arasında anti-komünizm ve terörle mücadele konularında görülen uyum ve işbirliğini gözardı eder.[144] Öte yandan, ordunun sistem içinde otonomisini korumaya çalışması, belli konularda siyasi elitleri baskı altına alması ve hatta doğrudan siyasete müdahale etmesi aslında Türkiye'deki vesayetçi yapıdan kaynaklanan bir sorun değildir. Özellikle Soğuk Savaş döneminde birçok küresel güney ülkesinde sıklıkla askerî darbeler görülmüştür. Post-Kemalistler, ordunun oynadığı siyasi rolün Kemalist vesayetçi bir ideolojiden kaynaklandığı önermeleri nedeniy-

142 Esen, a.g.m., 2021; Doğan Akyaz, *Askerî Müdahalelerin Orduya Etkisi: Hiyerarşi Dışı Örgütlenmeden Emir Komuta Zincirine,* İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

143 Roger P. Nye, "Civil-Military Confrontation in Turkey: The 1973 Presidential Election", *International Journal of Middle East Studies*, cilt 8, sayı 2, 1977, s. 209-228.

144 Ümit Cizre-Sakallıoğlu, *AP-Ordu İlişkileri: Bir İkilemin Anatomisi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993; Ümit Cizre, *Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ-Ordu-İslâmcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014; Ertuğrul Meşe, *Komünizmle Mücadele Dernekleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.

le uluslararası yazında bu konuda yapılan akademik çalışmaları gözardı eder.[145]

Türkiye'de demokratik rejimin bir türlü pekişememesini vesayetçi aktörler üzerinden açıklayan önerme son kertede eksiktir. Türkiye'de demokrasinin pekişmemesinin, sıklıkla yaşanan askerî müdahalelerin, azınlık gruplarına karşı güvenlikçi politikaların ve yargının siyasallaşmasının temel nedeni olarak bürokratik vesayet gösterilmesine rağmen, bu sorunların istisnasız hepsi seçim yoluyla iktidara gelen ve yargı ile siyasi kurumlar üzerinde büyük nüfuza sahip olan AKP iktidarında hâlâ geçerlidir. Yargı ve ordu gibi vesayetçi olarak görülen kurumların siyasi etkisinin kırıldığı son 10 senede ülkede neden otoriterleşmenin yaşandığı post-Kemalistler tarafından açıklanmaya muhtaç bir durumdur.[146] Eleştirel vesayet tezine dayalı çalışmalarda unutulan önemli bir nokta Türkiye demokrasisinin sadece askerî müdahaleler aracılığıyla değil, bürokratik kurumları partizan şekilde kontrol eden, muhalefeti sistematik olarak zayıflatmaya çalışan ve kamu kaynaklarını seçim kazanmak icin kullanan sağ popülist hükümetler aracılığıyla da çöktüğüdür.[147] Bir

145 Bu konuda uluslararası yazında yapılan önemli iki örnek çalışma için bkz. Aaron Belkin ve Evan Schofer, "Toward a Structural Understanding of Coup Risk", *Journal of Conflict Resolution*, cilt 47, sayı 5, s. 594-620; Jonathan Powell, "Determinants of the Attempting and Outcome of Coups d'état", *Journal of Conflict Resolution*, cilt 56, sayı 6, 2012, s. 1017-1040.

146 Bu soruyu gündemine alarak post-Kemalist yazına içeriden eleştiriler getiren bir yazı için bkz. Paul Kubicek, "Faulty Assumptions about Democratization in Turkey", *Middle East Critique*, cilt 29, sayı 3, 2020, s. 245-257.

147 Özellikle son dönemde Macaristan, Hindistan, Polonya ve Brezilya gibi popülist liderler tarafından yönetilen ülkelerde, Türkiye'ye benzer şekilde, kamu kurumlarının iktidarın partizan baskısı altında olduğu görülüyor. Bkz. Kurt Weyland, "Populism's Threat to Democracy: Comparative Lessons for the United States", *Perspectives on Politics*, cilt 18, sayı 2, 2020, s. 389-406; Robert R. Kaufman ve Stephan Haggard, "Democratic Decline in the United States: What Can We Learn from Middle-Income Backsliding?", *Perspectives on Politics*, cilt 17, sayı 2, 2019, s. 417-432. Popülizm çalışan uzmanlar bu vakalarda bağımsız yargı ve otonom bürokrasiyi ayakta tutmanın önemini vurguluyor. Çünkü, seçmenlerin iradesini temsil ettiklerini iddia eden popülist liderler, aldıkları kararların yargı sistemi ve bürokratik kurumlar tarafından itirazsız uygulanmasını talep ederler. Halbuki, demokratik bir rejimde yürütme gücünü elinde tutan liderlerin halk oyuyla seçilmesinin yanında kararlarının yasama ve yargı tarafından dengelenmesi de önemli bir olmazsa olmazdır.

hükümetin seçim kazanmış olması onu tek başına demokratik yapmaya yetmez. Örneğin, 1950'li yılların ikinci yarısında Demokrat Parti ve 2011 sonrası AKP iktidarları altında hükümet ile muhalefet arasında adil siyasi rekabet koşulları olmadığı için demokratik bir rejimin asgari koşulu olarak kabul edilen seçimlerin serbest ve adil koşullarda gerçekleşmesi ilkesi bile aşındırılmıştır. Ordu ve bürokrasiyi büyük oranda kontrol etmelerine karşın, DP ve AKP hükümetleri demokratik rejimi pekiştirmeye çalışmak yerine muhalefete bırakılan alanı daraltan, demokrasiyi sadece sandık sonuçlarına indirgeyen çoğunlukçu bir yönetim tarzı benimsemiştir. Bu sebeple, düzenli olarak seçimlerin bir şekilde gerçekleştiği –dolayısıyla eşit ve adil olmasa da bir tür siyasi rekabetin var olduğu– bu baskıcı rejimleri "rekabetçi otoriter" olarak nitelendirmek daha doğru olacaktır.[148] Halbuki, birçok post-Kemalist akademisyen meşruiyetini seçimlerden aldığı için AKP'nin otoriterleşmeyeceğini iddia ettiler ve 2010 referandumunda görüldüğü üzere, iktidar çevrelerinin denge ve denetleme mekanizmalarını işlevsiz hale getiren politikalarına destek verdiler.[149]

Çok partili dönemde iktidara gelen sağ iktidarlar, sivil ve hatta askerî bürokrasi ve uç sağ gruplar arasında yakın ilişkiler kurulmuştur. NATO'ya katıldıktan sonra Türkiye'de inşa edilen milli güvenlik devletinin askerî ve sivil bürokrasi çevreleri, ortak düşman olarak gördükleri komünizm tehdidi karşısında uç sağ grupları teşvik etmekten ve onlarla beraber çalışmaktan imtina etmemişlerdir.[150] 1980 sonrasında İslâmi hareket içinde önemli pozisyona gelenler arasında o dönemde bazı bürokratik

---

148 Esen ve Gümüşçü, a.g.m., 2016.

149 Bu konuda Ergun Özbudun'un çalışmaları önemli bir istisna olarak görülebilir. Bkz. Ergun Özbudun, "AKP at the Crossroads: Erdoğan's Majoritarian Drift", *South European Society and Politics*, cilt 19, sayı 2, 2014, s. 155-167; Ergun Özbudun, "Turkey's Judiciary and the Drift toward Competitive Authoritarianism", *The International Spectator*, cilt 50, sayı 2, 2015, s. 42-55.

150 Bu konuda yapılmış çok önemli revizyonist bir çalışma için bkz. Behlül Özkan ve Tolga Gürakar (der.), *Türkiye'nin Soğuk Savaş Düzeni: Ordu, Sermaye, ABD, İslamizasyon*, Tekin Yayınevi, İstanbul, 2021 [2020]. İleriki yıllarda Türkiye'de Soğuk Savaş döneminde inşa edilmiş milli güvenlik devleti üzerine yapılacak çalışmalar bu boşluğu doldurmaya yardımcı olacaktır.

çevrelerin sempatiyle baktığı Milli Türk Talebe Birliği, Aydınlar Ocağı, Mücadele Birliği gibi gruplarda faal rol oynamış kişiler vardır. Bürokrasiyle sağ gruplar arasında kurulan ittifak bir taraftan milliyetçi, muhafazakâr ve hatta İslâmi görüşlerin toplum nezdinde kök salmasını sağlarken, öte yandan başta Alevi ve Kürtler ile gayrimüslim azınlıklar olmak üzere çeşitli grupları hedef almıştır. 1965'ten sonra ortanın solu çizgisine kaydığı oranda bu ittifakın dışında kalması nedeniyle CHP'nin ordu yüksek kademesiyle ilişkileri, özellikle 12 Mart ve 12 Eylül askerî müdahaleleri sonrasında, çatışmalı boyut kazanmıştır. Post-Kemalistlerin geliştirdiği eleştirel vesayet tezi hükümetlerle sağ gruplar arasında kurulan yakın ilişkileri göz ardı etmekte ve sağ hükümetleri eleştirmek yerine, bürokrasi sanki tek parti döneminden sonra hiç değişmemiş, hâlâ Kemalist kadrolara sahipmişçesine Kemalist bürokrasi eleştirisi yapmaktadırlar. Öte yandan, sivil toplumun parçası olarak görüldüğü için Gülen Hareketi gibi İslâmcı grupların devlette kadrolaşma adımları eleştirel bir mesafeden ciddiyetle değerlendirmeye tabi tutulmamıştır.

Özcü eleştirel vesayet tezinin yol açtığı bir diğer sonuç ise özellikle kamuoyundaki tartışmalarda bu tezin bazı iktidar çevreleri tarafından sağ siyasetin faili olduğu şiddet olaylarını aklamanın bir aracı olarak kullanılmasıdır. Cumhuriyet dönemi boyunca iktidara gelen bütün hükümetlerin Kemalizmle ilintilendirilmesi, birçok sağ iktidarın bağlantılı olduğu şiddet eylemlerindeki rolünü saklamaya yararken, sorumluluğu İttihatçılardan beri varlığını sürdürdüğü belirtilen ceberut devlet geleneğine çıkardı. Türkiye'de sağ grupların karıştığı 6-7 Eylül Olayları, Maraş Katliamı, Madımak ve Gazi Olayları gibi birçok vakada şiddet eylemlerinin doğrudan faili olan grupların rolü ve bu grupların sağ siyasetçiler ve bürokrasi tarafından kollanması gözardı edildi, suçlu olarak karşımıza "derin devlet" çıkarıldı. Bu derin devlet Kemalizmle ilişkilendirilerek, Soğuk Savaş döneminde sola, 1990'lardan sonra da Kürt siyasi hareketine karşı sağ hükümetlerin organize ettiği, desteklediği veya göz yumduğu hukuk dışı politikaların adeta üstü ör-

tüldü.[151] Eleştirel vesayet tezi sadece geçmiş olayların muhasebesinde değil, güncel gelişmelerin tefsirinde de kullanışlı bir araç oldu. Örneğin AKP döneminde hükümete yakınlığı ile bilinen medya kuruluşları, hükümet karşıtı eylemleri kriminalize ederken meşruluğunu eleştirel vesayet tezinden alarak iktidara muhalif olan çeşitli kesimleri "darbeci" veya "elitist" olarak yaftalamayı alışkanlık haline getirdi. Halbuki gelinen noktada vesayetçi olarak nitelendirilen aktörlerin siyasi etkileri kalmamasına karşın, AKP iktidarı altında Süleyman Soylu ve Mehmet Ağar gibi siyasetçiler, bürokratlar, hâkimler ile Sedat Peker veya Alaaddin Çakıcı başta olmak üzere çeşitli organize suç örgütü liderleri arasındaki ilişkiler son dönemde ayyuka çıkmıştır.

Sonuç

Vesayet tartışmasının en can alıcı noktası Kemalizmin demokratik bir Türkiye öngörüp öngörmediği sorusudur. Bu sorunun cevabı kanımca ne Kemalistlerin ne de post-Kemalistlerin iddia ettiği kadar açıktır. Tek parti rejimi altında şekillenen ve bu dönemde muhalif hareketleri bastıran Kemalizmin demokratik bir yönetime sahip olduğunu söylemek olanaksızdır. Zaten Mustafa Kemal'in öngördüğü hukuki, siyasi ve kültürel devrimlerin hiçbirinin demokratik yollarla yapılması mümkün değildi. Fakat, bürokratik vesayet teması üzerinden tek parti rejimine yöneltilen eleştirilerde ulusal bağlamdan kopuk ve sosyoekonomik veya siyasi faktörleri gözardı eden anakronik analizlerden kaçınmak gerekir. Post-Kemalist yazındaki tartışmalarda, uzun süren savaşlarla harap olmuş ve nüfusunun % 80'inin köylerde yaşadığı, zayıf siyasi kurumlara sahip ve yetersiz sanayileşme seviyesi nedeniyle sınıf çatışmasının düşük seviyede olduğu, iktisadi olanakları kısıtlı ve çok yakın zamanda monarşik rejimden çıkmış bir ülkede demokratik rejimin nasıl ku-

151 Ali Tarık Develioğlu, "Diktatoryanın Organik Aydınları: Liberal-Muhafazakâr Entelijansiya", *Hegemonyadan Diktatoryaya: AKP ve Liberal-Muhafazakâr İttifak*, Tan Kitabevi Yayınları, Ankara, 2010, s. 161.

rulabileceği ve daha da önemlisi ayakta tutulabileceği hakkında somut öneriler getirilmemektedir. Bu açıdan, 1950'ler ve 1960'larda demokratik vesayet tezini doğuran modernleşme kuramına dayanmış çalışmaların hâlâ belli oranda geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Kemalizmi anti-demokratik olarak nitelendiren yazarlar o dönemde Türkiye'de demokratik birikimin ne düzeyde olduğunu, böyle bir rejimi toplumda hangi kesimlerin destekleyeceğini ve uluslararası koşulların ne oranda elverişli bulunduğu konularına ilişkin somut değerlendirmelerden kaçınmaktadır.

Örneğin, 1922 yılında saltanatın kaldırılması sonrasında gündemde olan rejim seçenekleri arasında seküler bir Cumhuriyet ile halifenin bir çeşit devlet başkanı olarak görev yapacağı muğlak bir siyasi yapı vardır. O dönem muhalif saflarda yer alan Rauf Orbay, Refet Bele, Kâzım Karabekir, Ali Fuat Cebesoy gibi isimlerin Cumhuriyet'in ilanına sıcak bakmadıkları ve İstanbul'da bulunan Halife Abdülmecid Efendi'yle yakın ilişki kurdukları bilinmektedir. Bu seçenekler arasından ikincisinin gerçekleşmesinin, yani Halifeliğin kaldırılmayıp bir çeşit devlet başkanı olarak görev yapmasının, Türkiye'de demokratik rejimin kurulmasına katkı sunmayacağını sanırım birçok post-Kemalist de kabul edecektir. Zira, Halife'nin sahip olduğu dinî otorite nedeniyle rejimin seküler boyut kazanamayacak olması yanında, dinî azınlıklar da siyasi sistemden dışlanacaktı. Böyle bir durumda, Halifelik kurumunun toplum ve rejim üstünde kuracağı vesayeti aşmaksa başlı başına bir siyasi sorun olacaktı. Dolayısıyla, bu muhalif isimlerin 1925 yılında kurdukları Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın Erik Jan Zürcher'in iddia ettiği gibi liberal özellikler taşıdığını iddia etmek güçtür.[152] Partinin içinde bir tarafta eski İttihatçı silahşörler, diğer tarafta ise Orbay, Karabekir, Cebesoy gibi aileleri Osmanlı yönetici sınıflarına dayanan isimlere kadar, liberalizme bağlanması beklenmeyecek farklı gruplardan gelen siyasetçiler vardı.

---

152 Bkz. Erik Jan Zürcher, *Cumhuriyetin İlk Yıllarında Siyasal Muhalefet: Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (1924-25)*, çev. Gül Çağalı Güven, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Zannımca, Mustafa Kemal'in devrimci programını rahatça yürürlüğe koyma isteğinin yanında Şeyh Said İsyanı'nın Ankara'da yarattığı siyasi ortam da bu cılız muhalefetin yaşamasını yeni rejim açısından riskli hale getirmiştir. Şeyh Said İsyanı'nın bölgede hızla yayılması CHP içinde İsmet Paşa'nın temsil ettiği sertlik yanlısı kanadı güçlendirirken, ılımlı kanadın temsilcisi dönemin başbakanı Fethi Okyar'ın koltuğuna mal olmuştur. Nitekim, Okyar'ın yerine İnönü'nün gelmesiyle birlikte Takrir-i Sükûn Yasası yürürlüğe girerek tüm muhalif dernekler ve gazeteler, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası kapatılmış, ilaveten rejime muhalif eski İttihatçılar da tamamen tasfiye edilmiştir. Son dönemde karşılaştırmalı siyaset alanında yapılan çalışmalar, bölgesel isyanların sivil ve askerî kadrolar arasındaki bağı güçlendirme ve rejimin militarize hale gelmesine imkân sağladığını göstermektedir.[153] Bununla birlikte, TCF kapatılmasaydı, Türkiye'de vesayetten uzak, demokratik bir rejimin kurulacağını farzetmek kanımca epey iyimser bir yorum olacaktır. Daha olası senaryo, şehirli orta ve üst sınıfların ve Anadolu eşrafına dayanan ve o dönem Latin Amerika'da görülen tarz oligarşik iki partili sistemin ortaya çıkmasıdır. Bu rejim de pekâlâ 1929 Ekonomik Buhranı'nın yarattığı iktisadi sorunlar ve olası hükümet krizi sonrasında çökebilirdi. Nitekim, 1930'lu yıllarda dünya genelinde demokratik rejimler gerilerken, otoriter rejimler yükselişe geçmişti. Bu dönemde Latin Amerika ülkelerinin çoğunda askerî darbeler gerçekleşirken, Doğu Avrupa ülkelerinin çoğunda Pilsudski, Metaksas ve Horthy gibi büyük ulusal prestije sahip askerî liderler iktidardaydı.

Ama tek parti döneminde demokrasi vurgusu yapılmaması ve Mustafa Kemal etrafında bir şeflik düzeni kurulması illa Kemalist elitlerin kalıcı bir otoriterlik kurmaya çalıştıklarını göstermez. Avrupa'da faşizm yükselirken Kemalist tek parti yönetimi dış politika tercihleriyle kendisini bu rejimlerden ayrıştır-

153 Ferdinand Eibl, Steffen Hertog ve Dan Slater, "War Makes the Regime: Regional Rebellions and Political Militarization Worldwide", *British Journal of Political Science*, cilt 51, sayı 3, 2021, s. 1002-1023; Dan Slater, "Violent Origins of Authoritarian Variation: Rebellion Type and Regime Type in Cold War Southeast Asia", *Government and Opposition*, cilt 55, sayı 1, 2020, s. 21-40.

maya çalışmış, tercihini 1930'larda İngiltere ve Fransa gibi parlamenter rejimlerden yana yapmış ve böylelikle otoriter rejimin kalıcı hale gelmesi olasılığını uzun vadede düşürmüştür. Totaliter özellikler taşıdığı belirtilen Kemalist tek parti idaresinin yine o rejimin başındaki İsmet İnönü tarafından çatışmasız bir şekilde ve sadece bazı yasal değişiklikler yapılarak, birkaç sene içinde sonlandırılması eleştirel vesayet tezini zayıflatan önemli bir kırılma ânını temsil eder. O dönem tek parti yönetimi içerisinden demokrasi teşebbüsüne yoğun eleştiriler gelmesine karşın, çeşitli riskleri, sıkıntıları ve zorlukları göze alarak ve Kemalist geleneğe sırtını dönmeden İnönü ve etrafındaki kadro bu büyük siyasi dönüşümü başarmıştır. Belki sadece bu olaya dayanarak teleolojik bir demokratik vesayet iddiasında bulunmak iyimser bir okuma olacaktır fakat en azından Kemalist kadroların toplum üzerinde aşılmayacak bir vesayet kurmak istemediklerini anlayabiliriz. Bu nedenle, post-Kemalist yazının 1945-1950 yılları arasındaki gelişmeleri yeterince analiz etmemiş olması ve rejim içi dinamiklerden ziyade ampirik verilerle desteklenmeyen dış baskıya atfetmesi çok büyük eksikliktir.[154]

Devletin sivil toplum karşısında tartışmasız otoriteye sahip olduğunu, bürokratik elitlerin seçilmiş siyasetçilerin üzerinde konumlandığını ve bu seçkinci zihniyetin otoriterleşmeye yol açtığını iddia eden eleştirel vesayet tezi ampirik açıdan yeterince desteklenmeyen çalışmalara ve özellikle Kemalist rejimin sürekliliğine dair bazı indirgemeci analizlere dayanır. Bir önceki bölümde detaylandırılan bu eksiklikleri aşmak için Türkiye siyasi tarihine yönelik daha nesnel, ampirik ve kuramsal çalışmalara ihtiyaç vardır. Bunun için öncelikle bu konuda yapılan çalışmaların siyasi gündemden ayrışmaları gerekmektedir. Özellikle son 30 senede birçok post-Kemalist kamusal aydın, analiz yapmanın ötesinde siyasi gelişmeleri şekillendirmeye ve kendi ideolojik gündemlerini iktidara yakın şekilde ko-

---

154 Bu konuda önemli bir istisna olarak Cemil Koçak'ın 1945-1950 arasında Türkiye'nin çok partili hayata geçiş serüvenini incelediği 6 ciltlik çalışmasını sayabiliriz. Cemil Koçak, *Türkiye'de İki Partili Siyasi Sistemin Kuruluş Yılları: 1945-1950 (İkinci Parti)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.

numlanarak yürürlüğe koymaya çalıştılar. Bu da zamanla onları meslek alanlarının profesyonel kaidelerinden uzaklaştırarak, yarı-akademik dergiler ve günlük gazetelerde yazılar üzerinden belli siyasi gruplara seslenmeye ve bu misyonlarını yerine getirebilmek için düşüncelerine belli noktalarda ket vurmaya yöneltti. Seçkinci olarak gördükleri Kemalistleri topluma bazı değerleri empoze etmekle suçlarken, post-Kemalistlerin kendileri de siyasi görüşlerini uygulamaya sokacakları umuduyla yakınlık kurdukları siyasi aktörlerin etki alanı içine girdiler ve eleştirel mesafelerini kaybettiler. Birçok post-Kemalist kamusal aydın, destek verdikleri siyasi grupların rakiplerini zayıflatmak amacıyla akademik açıdan hayli zayıflamasına karşın eleştirel vesayet tezini gündemde tuttular; daha da kötüsü, AKP iktidar çevreleri tarafından partizan şekilde sündürülmesine, mütemadiyen güncel tartışmalara malzeme olmasına ve bağlamından koparılarak ampirik ve kuramsal açıdan hayli sorunlu şekilde kullanılmasına karşı ses çıkarmadılar.

İkinci olarak, yapılan çalışmaların daha zengin kaynaklar kullanması ve farklı araştırma metotlarına ağırlık vermesi gerekmektedir. Siyaset bilimi alanında yapılan çalışmalarda anılara, dönem dergi ve gazetelerine, arşiv belgelerine, hatta Meclis tutanaklarına çok az başvurulmaktadır. Özellikle 1945-80 arası dönemin siyasi tarihinin yazılması açısından zengin veriler içeren bu çeşitli kaynakların kullanımı akademik yazına büyük katkı sağlayacaktır. Son 15 senede birçok geç Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi elitlerinin anıları ve sözlü tarih çalışmaları yayımlandı. Bürokratik vesayet üzerine çalışma yürütmek isteyen araştırmacıların mutlaka bu zengin kaynakları sistematik şekilde kullanması gerekir. Birincil kaynakların yeterince kullanılmaması bu alanda yapılan çalışmaların meta anlatılar üzerinden belirlenen önermelere dayanmasına yol açmaktadır. Örneğin, sivil-asker ilişkilerinin Cumhuriyet tarihi boyunca nasıl ve neden değiştiğini incelemek yerine, ordunun rejim üzerinde koruyucu bir aktör olarak değişmeyen bir vesayet kurduğu analizini yapmak daha kolay bir tercih olarak görülmektedir. Bu alanda dönem kaynaklarını kullanarak yapılan çalışma-

lar bahsedilen tarz meta-anlatıların sorgulanmasını da beraberinde getirecektir.[155]

Ayrıca, bu alanda yapılan çalışmaların tarihsel bağlamına oturtularak ve kendi dönemleri içinde analiz edilmesi gerekir. Post-Kemalist yazındaki çalışmaların önemli bir bölümü Türk siyasi kalkınmasını *sui generis* bir vaka olarak görmekte ve dolayısıyla diğer ülkelerde yaşanan siyasi gelişmelerden ayrı olarak incelemektedir. Vesayet tartışmalarına karşılaştırmalı tarih analizi metodunu kullananarak Türkiye'de modern devlet ve ordunun kuruluş sürecini, siyasi katılım ve ekonomik kalkınmayı küresel güney ülkeleriyle mukayeseli şekilde inceleyen çalışmalar büyük katkı sunabilir. Örneğin, karşılaştırmalı siyaset alanında modern kurumların inşası hayli zengin ve köklü bir külliyata sahiptir. Cumhuriyet dönemi boyunca bürokrasinin ideolojik tercihleri, siyasi hedefleri ve bunları uygulama kapasitesi büyük değişim geçirmiştir. Osmanlı Devleti'nin dönüşümü hakkında elimizde çok yetkin çalışmalar olmasına karşın,[156] ne yazık ki, Cumhuriyet döneminde devlet kapasitesi ve bürokrasinin nasıl değiştiğini inceleyen araştırmaların sayısı çok azdır. Siyasi elitlerle yerel gruplar arası mücadelenin modern devlet kurumlarının ortaya çıkış sürecinde temel dinamik olduğu üzerine uluslararası yazında ciddi bir külliyat vardır.[157] Halbuki, post-Kemalist çalışmalarda devletle toplumsal sınıfla-

155 Esen, a.g.m., 2021.

156 Karen Barkey, *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization,* Cornell Üniversitesi Yayınları, Ithaca, 1994; Karen Barkey, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective,* Cambridge Üniversitesi Yayınları, Cambridge, 2008; Cem Emrence, *Remapping the Ottoman Middle East: Modernity, Imperial Bureaucracy, and the Islamic State,* I.B. Tauris, Londra, 2012; Baki Tezcan, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World,* Cambridge Üniversitesi Yayınları, New York, 2010.

157 Joel S. Migdal, *Strong Societies and Weak States: State-Society Relations and State Capabilities in the Third World,* Princeton Üniversitesi Yayınları, Princeton, 1988; Joel S. Migdal, *State in Society: Studying How States and Societies Transform and Constitute One Another,* Cambridge Üniversitesi Yayınları, Cambridge, 2001; Marcus J. Kurtz, *Latin American State Building in Comparative Perspective: Social Foundations of Institutional Order,* Cambridge Üniversitesi Yayınları, New York, 2013.

rın büyük oranda birbirlerinden ayrıştırılması nedeniyle, modern devlet kurumlarının inşası sürecinde yerel elitlerin oynadığı rol gözardı edilmiştir.

Post-Kemalist yazında vesayetçi kurumlara atfedilen sorunların neredeyse istisnasız hepsi geç sanayileşme ve geç kalkınma yaşayan toplumlarda ortaya çıkmıştır. Sanayileşmeyi sağlayacak gerekli finansman ve beşeri sermaye yetersiz olduğu için post-Kemalist isimlerin vesayetçi olarak nitelendirdikleri tarz müdahaleci devlet aygıtı 20. yüzyılda bu ülkelerin hepsinde öne çıkmıştır. Müdahaleci iktisadi politikalar, aynı Türkiye'de görüldüğü gibi, hükümetlerin oy deposu olarak gördüğü kamu iktisadi teşekküllerinin önünü açmış ve devletin verdiği ucuz kredilere bağımlı ulusal burjuva sınıfını ortaya çıkarmıştır.[158] Türkiye ile birlikte birçok Asya ve Latin Amerika ülkesinde bu iktisat politikası bir taraftan sanayileşmeyi hızlandırırken, öte yandan ciddi sosyal patlamalara ve bunlarla baş edemeyen hantal devlet yapısının ortaya çıkmasını kolaylaştırmıştır.[159] Benzer şekilde, ordunun siyaseten müdahaleci/vesayetçi rol oynaması siyasi kurumların zayıf olduğu ve sıklıkla ekonomik krizlerin yaşandığı küresel güney ülkelerinde sık karşılaşılan bir durumdur. Dolayısıyla, hiç değişmeyen vesayetçi bir yapıdan ziyade Türkiye siyasetinde çeşitli siyasi ve iktisadi gelişmeler karşısında dönüşen, etkinliği azalan veya artan, siyasetçiler karşısında müzakere gücü değişen bürokratik ve askerî aktörlerden bahsetmek daha uygun olacaktır.

KAYNAKÇA

Açıkel, F., "Entegratif Toplum ve Muarızları: 'Merkez-çevre' Paradigması Üzerine Eleştirel Notlar", *Toplum ve Bilim*, sayı 105, 2006, s. 30-69.

Adanır, F., "Kemalist Authoritarianism and Fascist Trends in Turkey during the Interwar Period", *Fascism outside Europe: The European Impulse against Domestic Conditions in the Diffusion of Global Fascism. Boulder*, Social Science Monographs, CO, 2001.

---

158 John Waterbury, *Exposed to Innumerable Delusions: Public Enterprise and State Power in Egypt, India, Mexico, and Turkey*, Cambridge Üniversitesi Yayınları, Cambridge, 1993; Kohli, *a.g.e.*

159 Slater, *a.g.e.*; Chibber, *a.g.e.*

Ahmad, Feroz, *The Making of Modern Turkey*, Routledge, Londra ve New York, 1993.

Akçam, T., *Türk Ulusal Kimliği ve Ermeni Sorunu*, İletişim Yayınları, 1992.

Akdoğan, Y., *AK Parti ve Muhafazakâr Demokrasi*, Alfa, 2004.

Akkurt, Halil, *Türkiye Solunda Osmanlı Toplum Yapısı Tartışmaları*, İmge Kitabevi Yayınları, 2020.

Akat, Asaf Savaş, "1923-50 Arası Sağ Bir Diktatörlük", *Sol Kemalizme Bakıyor*, röportaj Levent Cinemre ve Ruşen Çakır, Metis Yayınları, İstanbul, 1991a, s. 76-92.

—, *Sosyal Demokrasi Gündemi*, Armani, 1991b.

—, "İdris Küçükömer'in Mirası", *İdris Küçükömer - Bütün Eserleri 6: Anılar ve Düşünceler*, yay. haz. Yücel Yaman, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1994, s. 15-35.

Akçam, T., "Erdoğan'ın İkinci Cumhuriyet'i ve Atatürk'ün Birinci Cumhuriyet'i: Kuvvetler Birliği, Suriye Politikaları ve Tarihle Yüzleşme", *Birikim*, 2018.

Aktar, A., *Varlık Vergisi ve "Türkleştirme" Politikaları*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

Akyaz, D., *Askerî Müdahalelerin Orduya Etkisi: Hiyerarşi Dışı Örgütlenmeden Emir Komuta Zincirine*, İletişim Yayınları, 2002.

Alpay, Şahin, "Bizde Sosyal Demokrasi Marksizm'den Değil, Ona Alternatif Olarak Doğdu", *Resmi Tarih Sivil Arayış: Sosyal Demokratlarda İdeoloji ve Politika*, röportaj Ruşen Çakır ve Hıdır Göktaş, Metis Yayınları, İstanbul, 1991, s. 173-186.

Alpbaz, M.M., "Kemalist Otoriterlik, Anayasa Yargısı ve Askerî Mahkemeler", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, cilt 74, sayı 3, 2019, s. 895-929.

Alpkaya, Faruk, *Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşu (1923-24)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.

Altan, Mehmet, *Marksist-Liberal*, İthaki Yayınları, 2002.

—, *İkinci Cumhuriyet'in Yol Hikâyesi*, Hayy Kitap, 2008.

—, *Cami Kışla Parantezinde Türkiye*, Hemen Kitap, 2012.

Avcıoğlu, Doğan, *Türkiye'nin Düzeni: Dün, Bugün, Yarın*, Bilgi Yayınevi, 1969.

—, *Atatürkçülük, Milliyetçilik, Sosyalizm*, İleri Yayınları, 2006.

Bakiner, O., "A key to Turkish politics? The center-periphery framework revisited", *Turkish Studies*, cilt 19, sayı 4, 2018, s. 503-522.

Barkey, K., *Bandits and bureaucrats: the Ottoman route to state centralization*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1994.

—, *Empire of difference: the Ottomans in comparative perspective*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

Bayramoğlu, Ali, *28 Şubat: Bir Müdahalenin Güncesi*, Birey Yayıncılık, 2001.

—, "Asker ve Siyaset", *Bir Zümre, Bir Parti: Türkiye'de Ordu*, yay. haz. Ahmet İnsel ve Ali Bayramoğlu, Birikim Yayınları, İstanbul, [1. baskı 2004], 2006, s. 29-40.

Belge, Murat, *Sosyalizm Türkiye ve Gelecek*, Birikim Yayıncılık, 1989.

—, *Militarist Modernleşme: Almanya, Japonya ve Türkiye*, İletişim Yayınları, 2014.

Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002.

Belkin, A. ve Schofer, E., "Toward a structural understanding of coup risk", *Journal of Conflict Resolution*, cilt 47, sayı 5, 2003, s. 594-620.

Bora, Tanıl, "Ordu ve Milletçilik", *Bir Zümre, Bir Parti Türkiye'de Ordu*, yay. haz. Ahmet İnsel ve Ali Bayramoğlu, Birikim Yayınları, İstanbul, [1. baskı 2004], 2006, s. 163-178.

—, *Hasan Âli Yücel*, İletişim Yayınları, 2021.

Boratav, K., *Türkiye'de Devletçilik*, Savaş Yayınları, Ankara, 1982.

Borovalı, M. ve Boyraz, C., "All quiet on the Kemalist front?", *Philosophy & Social Criticism*, cilt 41, sayı 4-5, 2015, s. 435-444.

Bumin, Kürşat, "Yalnız Başına Bağımsızlıkla Demokrasi Kurulmaz", *Sol Kemalizme Bakıyor*, röportaj Levent Cinemre ve Ruşen Çakır, Metis Yayınları, İstanbul, 1991, s. 55-75.

Cem, İsmail, *Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2008.

Chibber, Vivek, *Locked in Place: State-building and Capitalist Industrialization in India*, Princeton University Press, Princeton, 2003.

Cinemre, Levent ve Çakır, Ruşen (röportaj), *Sol Kemalizme Bakıyor*, Metis Yayınları, İstanbul, 1991.

Cizre-Sakallıoğlu, Ümit, *AP-Ordu İlişkileri: Bir İkilemin Anatomisi*, İletişim Yayınları, 1993.

—, "The anatomy of the Turkish military's political autonomy", *Comparative Politics*, cilt 29, sayı 2, 1997, s. 151-166.

Cizre, Ümit, *Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ, Ordu, İslâmcılık*, İletişim Yayınları, 2014.

—, "Egemen İdeoloji ve Türk Silahlı Kuvvetleri: Kavramsal ve İlişkisel bir Analiz", *Bir Zümre, Bir Parti: Türkiye'de Ordu*, yay. haz. Ahmet İnsel ve Ali Bayramoğlu, Birikim Yayınları, İstanbul, [1. baskı 2004], 2006, s. 135-162.

Çakır, Ruşen ve Hıdır Göktaş (röportaj), *Resmi Tarih Sivil Arayış: Sosyal Demokratlarda İdeoloji ve Politika*, Metis Yayınları, İstanbul, 1991.

Çarkoğlu, A., "Economic evaluations vs. ideology: Diagnosing the sources of electoral change in Turkey, 2002-2011", *Electoral Studies*, cilt 31, sayı 3, 2012, s. 513-521.

Çelik, Seçkin, *İnönü Döneminde Kemalizm*, Kırmızı Kedi Yayınevi, 2021.

Çınar, Metin, *Anadoluculuk ve Tek Parti CHP'de Sağ Kanat*, İletişim Yayınları, 2013.

Dağı, İhsan, *Turkey between Democracy and Militarism. Post-Kemalist Perspectives*, Orion Publications, 2008.

—, "Why Turkey Needs a Post-Kemalist Order", *Insight Turkey*, cilt 14, sayı 1, 2012, s. 29-36.

Develioğlu, Ali Tarık, "Diktatoryanın Organik Aydınları: Liberal-Muhafazakâr Entelijansiya", *Hegemonyadan Diktatoryaya: AKP ve Liberal-Muhafazakâr İttifak*, yay. haz. Çağdaş Sümer ve Fatih Yaşlı, Tan Kitabevi Yayınları, Ankara, 2010, s. 135-174.

Divitçioğlu, S., *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, Sermet Matbaası, 1967.

Duverger, Maurice, *Diktatörlük Üzerine*, Dönem Yayınları, İstanbul, 1965.

—, *Siyasi Partiler*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1974.

Ecevit, B., *Ortanın Solu*, Kim Yayınları, İstanbul, 1966.

—, *Bu Düzen Değişmelidir*, Tekin Yayınevi, İstanbul, 1973.

Eibl, F.; Hertog, S. ve Slater, D., "War makes the regime: regional rebellions and political militarization worldwide", *British Journal of Political Science*, cilt 51, sayı 3, 2021, s. 1002-1023.

Eissenstat, H., "Children of Özal: 'The new face of Turkish studies'", *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association*, cilt 1, sayı 1, 2014, s. 23-35.

Emre, Y., *CHP, Sosyal Demokrasi ve Sol: Türkiye'de Sosyal Demokrasinin Kuruluş Yılları*, İletişim Yayınları, 2013.

Emrence, C., *Remapping the Ottoman Middle East: modernity, imperial bureaucracy, and the Islamic state,* I.B. Tauris, Londra, 2012.

Erdoğan, N., "Kemalist non-governmental organizations: troubled elites in defence of a sacred heritage", *Civil Society in the Grip of Nationalism Studies on Political Culture in Contemporary Turkey*, Orient-Institut, 2000.

Esen, B., "Nation-building, party-strength, and regime consolidation: Kemalism in comparative perspective", *Turkish Studies*, cilt 15, sayı 4, 2014, s. 600-620.

—, "Praetorian army in action: A critical assessment of civil-Military relations in Turkey", *Armed Forces & Society*, cilt 47, sayı 1, 2021, s. 201-222.

Esen, B. ve Gümüşçü, S., "Rising competitive authoritarianism in Turkey", *Third World Quarterly*, cilt 37, sayı 9, 2016, s. 1581-1606.

—, "Why did Turkish democracy collapse? A political economy account of AKP's authoritarianism", *Party Politics*, 1354068820923722, 2020.

Evans, P.B., *Embedded autonomy: states and industrial transformation,* Princeton University Press, Princeton, N.J., 1995.

Göle, Nilüfer, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme,* Metis Yayıncılık, 2008.

Gözaydın, İ.B., "The Fethullah Gülen movement and politics in Turkey: a chance for democratization or a Trojan horse?", *Democratization*, cilt 16, sayı 6, 2009, s. 1214-1236.

Gözaydın, İştar, *Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*, İletişim Yayınları, 2020.

Gümüş, B., "De-Kemalisation from above in 'New Turkey'", *Kemalism as a Fixed Variable in the Republic of Turkey*, Ergon-Verlag, 2019, s. 143-174.

Güneş-Ayata, A., *CHP: Örgüt ve İdeoloji*, Gündoğan Yayınları, 1992.

Gürpınar, Doğan, *Türkiye'de Aydının Kısa Tarihi*, Etkileşim Yayınları, 2013a.

—, *Düne Veda: Türkiye'de Liberalizm ve Demokratlık (1980-2010)*, Etkileşim Yayınları, 2013b.

—, *Kültür Savaşları*, Liber Plus Yayınları, 2016.

Harris, G.S., "The role of the military in Turkish politics", *Middle East Journal*, cilt 19, sayı 1, 1965, s. 54-66.

Haspolat, Evren, "Küreselleşme Çağında Kamucu Ulus Devletçilik: Ulusalcılık", *Türkiye'de Yeni Siyasal Akımlar (1980 Sonrası)*, yay. haz. Evren Haspolat ve Deniz Yıldırım, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2016, s. 281-350.

Hülagü, Funda, "Türkiye'de Entelektüel Alan ve Liberal Sol Entelektüeller", *Hegemonyadan Diktatoryaya: AKP ve Liberal-Muhafazakâr İttifak*, yay. haz. Çağdaş Sümer ve Fatih Yaşlı, Tan Kitabevi Yayınları, Ankara, 2010, s. 175-206.

İnsel, Ahmet, "Sosyalist Olduğum İçin Anti-Kemalistim", *Sol Kemalizme Bakıyor*, röportaj Levent Cinemre ve Ruşen Çakır, Metis Yayınları, İstanbul, 1991, s. 193-207.

—, *Düzen ve Kalkınma Kıskacında Turkiye*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

—, "The AKP and normalizing democracy in Turkey", *The South Atlantic Quarterly*, cilt 102, sayı 2, 2003, s. 293-308.

—, "Bir Toplumsal Sınıf Olarak Türk Silahlı Kuvvetleri", *Bir Zümre, Bir Parti: Türkiye'de Ordu*, yay. haz. Ahmet İnsel ve Ali Bayramoğlu, Birikim Yayınları, İstanbul [1. baskı, s. 2004], 2006, s. 41-58.

Kahraman, H.B., *Sosyal Demokrasi, Türkiye ve Partileri*, İmge Kitabevi, 1993.

—, *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi II*, Agora Kitaplığı, 2010.

Kansu, Aykut, *1908 Devrimi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Karaveli, H., *Why Turkey is Authoritarian: From Atatürk to Erdoğan*, Pluto Press, 2018.

Kaufman, R.R. ve Haggard, S., "Democratic decline in the United States: What can we learn from middle-income backsliding?", *Perspectives on Politics*, cilt 17, sayı 2, 2019, s. 417-432.

Kayalı, K., *Ordu ve Siyaset: 27 Mayıs-12 Mart*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.

Kili, Suna, *1960-1975 Döneminde Cumhuriyet Halk Partisi'nde Gelişmeler: Siyaset Bilimi Açısından Bir İnceleme*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1976.

Kışlalı, Ahmet Taner, *Atatürk'e Saldırmanın Dayanılmaz Hafifliği*, İmge Kitabevi Yayınları, 1994.

—, *Kemalizm, Laiklik ve Demokrasi*, İmge Kitabevi Yayınları, 2007.

Koçak, Cemil, "Tarih Çalışmalarında Yeni Bir Eğilim: Siyasi Tarihimizde Demokrat Aramak", *Toplumsal Tarih*, sayı 98, 2002.

—, *Türkiye'de İki Partili Siyasi Sistemin Kuruluş Yılları: 1945-1950 (İkinci Parti)*, İletişim Yayınları, 2010.

Kohli, A., *State-directed development: political power and industrialization in the global periphery*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2004.

Kongar, Emre, *21. Yüzyılda Türkiye: 2000'li Yıllarda, Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, Remzi Kitabevi, 1998.

Köker, Levent, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, 1993.

Kömürcü, D., *Türkiye'de Sosyal Demokrasi Arayışı: SODEP ve SHP Deneyimleri*, Agora Kitaplığı, 2010.

Kubicek, P., "Faulty assumptions about democratization in Turkey", *Middle East Critique*, cilt 29, sayı 3, 2020, s. 245-257.

Kurtz, M.J., *Latin American state building in comparative perspective: social foundations of institutional order*, Cambridge University Press, New York, 2013.

Kuru, Ahmet, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik ABD, Fransa ve Türkiye*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011.

Kuru, A.T., "The rise and fall of military tutelage in Turkey: fears of Islamism, Kurdism, and communism", *Insight Turkey*, cilt 14, sayı 2, 2012, s. 37-57.

Kuyaş, Ahmet, "İkinci Cumhuriyet'in Cumhuriyet Tarihi", *Toplumsal Tarih*, sayı 118, Ekim 2003, s. 90-93.

Küçük, Yalçın, *Türkiye Üzerine Tezler (1908-1978)*, Tekin Yayınevi, İstanbul, 1979.
Küçükömer, İdris, *Düzenin Yabancılaşması*, Ant Yayıncılık, 1969.
—, "Asya Tipi Üretim Biçimi, Yeniden Üretim ve Sivil Toplum", *Toplum ve Bilim*, sayı 2, Yaz 1977, s. 3-30.
Laçiner, Ömer, "Türk Militarizmi II: 'Ordular: İlk Hedefiniz Piyasa' mı Oluyor?", *Bir Zümre, Bir Parti: Türkiye'de Ordu*, yay. haz. Ahmet İnsel ve Ali Bayramoğlu, Birikim Yayınları, İstanbul [1. baskı, 2004], 2006, s. 29-40.
Lerner, D. ve Robinson, R.D., "Swords and Ploughshares: The Turkish Army as a Modernizing Force", *World Politics*, cilt 13, sayı 1, 1960, s. 19-44.
Mahçupyan, Etyen, *Radikal Yazılar*, Patika Yayıncılık, 1999.
—, *Osmanlı'dan Postmoderniteye*, Patika Yayıncılık, 2000.
Mardin, Ş., "Center-periphery relations: A key to Turkish politics?", *Daedalus*, 1973, s. 169-190.
—, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, İletişim Yayınları, 1983.
—, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yayınları, 1991.
—, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, İletişim Yayınları, 1992.
Meeker, Michael, *A Nation of Empire: The Ottoman Legacy of Turkish Modernity*, University of California Press, 2002.
Migdal, J.S., *Strong societies and weak states: state-society relations and state capabilities in the Third World*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1988.
—, *State in society: studying how states and societies transform and constitute one another*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
Meşe, Ertuğrul, *Komünizmle Mücadele Dernekleri*, İletişim Yayınları, 2017.
Nişanyan, Sevan, *Yanlış Cumhuriyet: Atatürk ve Kemalizm Üzerine 51 Soru*, Kırmızı Yayınları, 2008.
Navaro-Yashin, Y., "Uses and abuses of 4state and civil society' in contemporary Turkey", *New Perspectives on Turkey*, sayı 18, 1998, s. 1-22.
—, *Faces of the state: secularism and public life in Turkey*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2002.
Nye, R.P., "Civil-military confrontation in Turkey: the 1973 presidential election", *International journal of Middle East studies*, cilt 8, sayı 2, 1977, s. 209-228.
Özbudun, Ergun, "The Nature of the Kemalist Political Regime", *Atatürk, Founder of a Modern State*, yay. haz. Ali Kazancıgil ve Ergun Özbudun, VC. Hurst and Co., Londra, 1981, s. 80-95.
—, "Türk Anayasa Mahkemesinin Yargısal Aktivizmi ve Siyasal Elitlerin Tepkisi", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, cilt 62, sayı 03, 2007, s. 257-268.
—, "Party prohibition cases: different approaches by the Turkish constitutional court and the European Court of Human Rights", *Democratization*, cilt 17, sayı 1, 2010, s. 125-142.
—, *Otoriter Rejimler, Seçimsel Demokrasiler ve Türkiye*, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2011.
—, *Party Politics & Social Cleavages in Turkey*, Lynne Rienner Publishers, Boulder ve Londra, 2013.

—, "AKP at the crossroads: Erdoğan's majoritarian drift", *South European Society and Politics*, cilt 19, sayı 2, 2014, s. 155-167.

—, "Turkey's judiciary and the drift toward competitive authoritarianism", *The International Spectator*, cilt 50, sayı 2, 2015, s. 42-55.

Özbudun, E. ve Hale, W., *Türkiye'de İslamcılık, Demokrasi ve Liberalizm: AKP Olayı*, Doğan Kitap, 2010.

Özdalga, Haluk, "Kutupların Kalkması İşimizi Zorlaştırdı", *Resmi Tarih Sivil Arayış: Sosyal Demokratlarda İdeoloji ve Politika*, röportaj Ruşen Çakır ve Hıdır Göktaş, Metis Yayınları, İstanbul, 1991, s. 109-120.

Özkan, Behlül ve Tolga Gürakar (yay. haz.), *Türkiye'nin Soğuk Savaş Düzeni: Ordu, Sermaye, ABD, İslâmizasyon*, [ilk basım 2020], Tekin Yayınevi, İstanbul, 2021.

Parla, Taha, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları: Atatürk'ün Nutuk'u*, İletişim Yayınları, 1991.

—, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları. Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, İletişim Yayınları, 1997.

—, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları: Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Ok'u*, İletişim Yayınları, 1995.

—, "Mercantile militarism in Turkey, 1960-1998", *New Perspectives on Turkey*, sayı 19, 1998, s. 29-52.

—, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.

Parla, T. ve Davison, A., *Corporatist Ideology in Kemalist Turkey: Progress or Order?*, Syracuse University Press, 2004.

Powell, J., "Determinants of the attempting and outcome of coups d'état", *Journal of Conflict Resolution*, cilt 56, sayı 6, 2012, s. 1017-1040.

Robinson, R.D., *The First Turkish Republic: a case study in national development*, Harvard University Press, Cambridge, 1963.

Rustow, D.A., "The army and the founding of the Turkish republic", *World Politics*, cilt 11, sayı 4, 1959, s. 513-552.

Sencer, Emre, *Ordu ve Millet: 1930'larda Almanya ve Türkiye'de Askerî Kültür*, İletişim Yayınları, 2018.

Sever, Metin (ed.), *Kürt Sorunu: Aydınlarımız Ne Düşünüyor*, Cem Yayınevi, 1992.

Sever, M. ve Dizdar, C., *İkinci Cumhuriyet Tartışmaları*, Başak Yayınları, 1993.

Slater, D., *Ordering power: contentious politics and authoritarian leviathans in Southeast Asia*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

—, "Violent origins of authoritarian variation: rebellion type and regime type in cold war Southeast Asia", *Government and Opposition*, cilt 55, sayı 1, 2020, s. 21-40.

Social Science Research Council, "Joint Committee on Latin American Studies & Joint Committee on Western Europe", *Bringing the state back in*, ed. P.B. Evans, D. Rueschemeyer ve T. Skocpol, Cambridge University Press, Cambridge, Cambridgeshire, 1985.

Solgun, Cafer, *Alevilerin Kemalizm'le İmtihanı*, Hayy Kitap, 2008.

Somer, M., "Understanding Turkey's democratic breakdown: old vs. new and indigenous vs. global authoritarianism", *Southeast European and Black Sea Studies*, cilt 16, sayı 4, 2016, s. 481-503.

Sözen, Y., "Competition in a populist authoritarian regime: the June 2018 dual elections in Turkey", *South European Society and Politics*, cilt 24, sayı 3, 2019, s. 287-315.

Sümer, Çağdaş ve Fatih Yaşlı (yay. haz.), *Hegemonyadan Diktatoryaya AKP ve Liberal Muhafazakâr İttifak*, Tan Kitabevi Yayınları, Ankara, 2010.

Tansel, C.B., "Authoritarian neoliberalism and democratic backsliding in Turkey: Beyond the narratives of progress", *South European Society and Politics*, cilt 23, sayı 2, 2018, s. 197-217.

Tekeli, İ. ve İlkin, S., *Modernitenin Altyapısı Oluşurken*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2004.

Tezcan, B., *The second Ottoman Empire: political and social transformation in the early modern world,* Cambridge University Press, New York, 2010.

Timur, Taner, *Türk Devrimi ve Sonrası*, İmge Kitabevi, 1997.

Toprak, Z., *Türkiye'de Yeni Hayat: İnkılap ve Travma 1908-1928*, Doğan Kitap, 2017.

Tunaya, Tarık Zafer, *Siyasal Kurumlar ve Anayasa Hukuku*, İÜHF Yayınları, İstanbul, 1980.

Tunçay, M., *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999.

Ulus, Özgür Mutlu, *Türkiye'de Sol ve Ordu (1960-1971)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.

Uyar, H., *Demokrat Parti İktidarında CHP, 1950-1960*, Doğan Kitap, 2017a.

Uyar, Hakkı, *İki Darbe Arasında CHP*, Doğan Kitap, 2017b.

Yaycıoğlu, A., *Partners of the empire: the crisis of the Ottoman order in the Age of Revolutions,* Stanford University Press, Stanford, California, 2016.

Yeğen, Mesut, *Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaşa: Cumhuriyet ve Kürtler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.

Yerasimos, Stefanos, *Az Gelişmişlik Sürecinde Türkiye*, Gözlem Yayınları, 1980.

Waterbury, J., *Exposed to innumerable delusions: public enterprise and state power in Egypt, India, Mexico, and Turkey,* Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

Weiker, W.F., *Political tutelage and democracy in Turkey: The Free Party and its aftermath,* Walter F. Weiker, cilt 8, Brill, 1973.

Weyland, K., "Populism's threat to democracy: Comparative lessons for the United States", *Perspectives on Politics*, cilt 18, sayı 2, 2020, s. 389-406.

White, J.B., *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics,* University of Washington Press, 2003.

Wuthrich, F.M., "An essential center-periphery electoral cleavage and the Turkish party system", *International Journal of Middle East Studies*, cilt 45, sayı 4, 2013, s. 751-773.

Yalman, G., "Tarihsel bir perspektiften Türkiye'de devlet ve burjuvazi: rölativist bir paradigma mı hegemonya stratejisi mi?", *Praksis*, cilt 5, sayı 1, 2002, s. 7-23.

Yavuz, M. Hakan, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

—, *Toward an Islamic enlightenment: the Gülen movement*, Oxford University Press, 2013.

Yıldırım, Deniz, "1980 Sonrasında Liberal Sol Akımın Gelişim Çizgisi", *Türkiye'de Yeni Siyasal Akımlar (1980 Sonrası)*, yay. haz. Evren Haspolat ve Deniz Yıldırım, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2016, s. 171-210.

Yıldırım, Deniz ve Haspolat, Evren, "İkinci Cumhuriyetçilik: 'Sol Özalizm'in Türkiye Tahayyülü", *Türkiye'de Yeni Siyasal Akımlar (1980 Sonrası)*, yay. haz. Evren Haspolat ve Deniz Yıldırım, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2016, s. 143-170.

Yıldız, A., *Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 187-196.

Zürcher, Erik, *Cumhuriyetin İlk Yıllarında Siyasal Muhalefet: Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (1924-25)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Post-Kemalist Paradigmanın İslâm Çalışmalarına Etkileri: Eleştirel Bir Değerlendirme

YÜKSEL TAŞKIN

Bu makalenin çıkış noktası, özellikle 1980 sonrasında tutarlı bir akademik, entelektüel ve siyasi birikim oluşturan post-Kemalist paradigmanın İslâmcılık çalışmalarına yön verici etkileri olduğu tespitidir. Konuyla ilgili zihin açıcı bir makale kaleme alan İlker Aytürk, post-Kemalizmi "Türkiye'nin en önemli birkaç sosyal bilimcisi tarafından 1980'li yılların başında ortaya atılan, daha sonra da entelektüeller, gazeteciler, düşünce kuruluşları ve yayınevleri tarafından benimsenerek hızla dolaşıma sokulan bir fikirler bütünü" olarak tanımlıyor.[1] Bu paradigmanın tarih, siyaset bilimi, sosyoloji, İslâm çalışmaları gibi konularda önemli bir birikime yol açtığı açıktır.

Denilebilir ki post-Kemalist paradigmanın en üretken ve belirleyici olduğu alanlardan birisi İslâm ve İslâmcılık üzerine yürütülen çalışmalarıdır. Özellikle Şerif Mardin ve Nilüfer Göle gibi akademisyenlerin çalışmaları, sadece yurtiçinde değil yurtdışındaki çalışmalar üzerinde de önemli izler bırakmıştır. Bu makalede post-Kemalist paradigmanın İslâm çalışmalarına etkileri, öncelikle Şerif Mardin ve Nilüfer Göle'nin eserleri üzerinden incelenecek.

1 İlker Aytürk, "Post-post-Kemalizm: Yeni Bir Paradigmayı Beklerken", *Birikim*, sayı 319, Kasım 2015, s. 34-47.

1980'lerin ikinci yarısında görünürlük ve etkinliğini artıran Liberal yaklaşım, post-Kemalist paradigmanın ürettiği tezleri popülerleştirerek siyasetin istifadesine sundu. Sözgelimi "Halka güvenmeyen otoriter modernleşme yanlısı devletçi seçkinlerin demokrasiyi ancak vesayetçi biçimiyle kabul edebildikleri ve kırmızı çizgileri ihlal edildiğinde oyun alanını temizlemeyi kendilerinde hak gördükleri" türünden yaklaşımlar, zamanla siyasal alana da etki etmeye başladılar.

Aynı dönemde yükselişe geçen İslâmcı entelektüeller ve siyasal İslâmcı hareket ve partiler, kendilerine entelektüel meşruiyet inşa etmek için söz konusu Liberal tezlerden yoğun biçimde yararlandılar. Bu yazıda İslâmcı entelektüellerin, post-Kemalist çalışmaları değerlendirerek yöneldikleri kültürel hegemonya arayışı üzerinde ayrıca durulacak.

İslâmcı entelektüellerin post-Kemalist paradigmanın Liberal okumaları üzerinden geliştirdikleri yaklaşımların, AK Parti iktidarını mümkün kılan, bu partinin ilk yıllarında dönüştürücü ve demokratikleştirici bir aktör olarak algılanmasına yarar sağlayan bir ortam yarattıkları açıktır. Bu bağlamda AK Parti iktidarının özellikle "çoğul modernlikler, alternatif/yerli modernlik" tezleri üzerinden meşrulaştırılma biçimlerine bakılacak. AK Parti'nin "otoriter modernleşme ve otoriter Kemalist cumhuriyetçilik" karşısında kendisini yegâne demokratikleştirici aktör olarak konumlandırabilmesinde, bu entelektüel birikimin belirleyiciliğine vurgu yapılacak.

AK Parti'nin "çoğul modernlikler" söyleminden uzaklaşarak, özcü medeniyetçiliğe ve dinsel milliyetçiliğe savrulmasıyla beraber yukarıda çerçevesi çizilen ve post-Kemalist paradigma üzerinden yaratılan entelektüel birikimin inandırıcılığını yitirdiği bir döneme girilmiş oldu. Bu da bizlere hem post-Kemalist paradigmaya hem de bu paradigmanın İslâmcı entelektüellerce yorumlanma biçimlerine eleştirel yaklaşma, ciddi bir sorgulamada bulunma ödevi yüklüyor. Yanlış olan neydi? Bugün gözlenen uyumsuzluk neden öngörülememişti? Dolayısıyla bugün post-Kemalist paradigmadan devreden ve halen anlamını koruyan unsurlar nelerdir? Hangi unsurlar, tezler eleştirel bir süz-

geçten geçirilerek terk edilmelidir? Yazının son bölümünde de bu meseleler ele alınacak.

Şerif Mardin'in post-Kemalist İslâm çalışmalarına etkileri

Şerif Mardin sadece İslâm çalışmalarına değil, İslâmi hareketlerin kendilerini kamuoyu önünde anlatma, meşrulaştırma biçimlerine de çok ciddi etkileri olmuş bir sosyal bilimcidir. Bu nedenle Şerif Mardin üzerine nispeten uzun olacak bu bölüm, aslında post-Kemalist paradigmanın İslâm çalışmaları üzerinde yarattığı bakiyenin anlaşılmasını da mümkün kılacak.

Şerif Mardin, düşünce tarihi, siyaset sosyolojisi ve din sosyolojisi alanlarından hareketle Osmanlı-Türk toplumsal yapısının temel dinamiklerini, özellikle Osmanlı-Cumhuriyet dönemleri arasındaki süreklilikleri anlamaya çalışmıştır. Doktora tezinin neticesi olan *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (1962) ve *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, 1895-1908* (1964), düşünce tarihi bağlamında değerlendirilmesi gereken, sosyolojiyle sorduğu sorular etrafında temas kuran ama henüz sosyolojiden istifade etmeyen klasik çalışmalardır.

Mardin 1970'lere doğru kültürel dinamiklerin (her zaman ısrarla vurguladığı karmaşıklıktaki) etkilerine ve bunların toplumsal alanda gösterdikleri (ona şaşırtıcı gelen) sürekliliklere yoğunlaşarak, siyaset sosyolojisine ve din sosyolojisine yönelmeye başlamıştır. Din, ideoloji ve kültür giderek asıl çalışma alanları haline gelmiştir.

Bu dönemde yazdığı ve siyaset sosyolojisi kapsamında görülebilecek en önemli ve iz bırakan çalışmasının 1973'te kaleme aldığı, "Türk siyasasını açıklayabilecek bir anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri"[2] başlıklı makalesi olduğu söylenebilir. Denilebilir ki bir kitap veya makalenin siyasal alanda bu denli iz bırakması nadiren gerçekleşen bir olaydır.

---

2 Makale ilk olarak İngilizce yayınlanmıştır: Şerif Mardin, "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics", *Daedalus*, cilt 102, sayı 1, 1973, s. 169-190. Türkçesi için bkz. Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.

Makale kısaca şöyle özetlenebilir: Osmanlı'da geleneksel dönemde üst kültür (daha laik bürokratlar ve ulema) ve halk kültürünü birleştiren İslâm şemsiyesiydi. Modernleşmeyle beraber devlet seçkinleri Batılılaştıkça ve sekülerleştikçe, kültürel karşıtlık ve yabancılaşma derinleşti ve yöneticilerle yönetilenler arasındaki bağlar koptu. Dolayısıyla asıl karşıtlık sınıfsal olmaktan ziyade veya sınıfsallığı da kapsar biçimde yönetenler ve yönetilenler arasındadır. "Merkez" Batılılaşmayı kültürel sermayesi haline getirdikçe, İslâm da "Çevrede" hayat bulabildi ve onların direniş alanı haline geldi.

Bugün bu görüşlerin siyasal alanda İslâmcı popülizm tarafından kullanılması kimileyin Mardin'in hanesine olumsuz bir girdi olarak yazılabiliyor. Oysa 1970'lerde Ecevit'in sol popülizmi de benzer tezlerden ilham alıyordu. Ecevit de Batı kaynaklı sosyal demokrasiye alternatif bulmak adına Osmanlı'daki "seçkinci yöneticiler ve ezilen halk" popülizmiyle yol almaya ve bu yolla mütedeyyin kesimleri sola kazandırmaya çalışmıştı. Ecevit için "Çevre" tabiatı gereği solcuyken İslâmcılar aynı tabiatı değişmez bir dindarlık özüyle açıklıyorlar. İki popülizm de sosyal bilim açısından eleştirildiğinde ciddi çelişkiler barındırır ama muğlaklık ve tutarsızlık siyasette güç getirebilir, akademideyse zafiyet olarak algılanır. Bu nedenlerle siyasal projelerin tutarsızlıklarını ve sosyal bilimcilerin kavramlarını çarpıtmalarını veya indirgemelerini, o sosyal bilimciye mal etmek doğru değildir.

Mardin'i eleştirirken onun temkinli anlama çabasıyla, yazdıklarının siyasete mal edilme biçimlerini veya entelektüel hegemonya arayışlarına malzeme edilmesini birbirine karıştırmamak gerekiyor. Mardin'e yöneltilebilecek eleştirilerden birisi, Liberal bir siyasi duruşu olmasına rağmen ontolojik bir devlet eleştirisi yerine kültüralist seçkin eleştirisine meyilli olmasıdır. Bu aslında Türkiyeli liberallerin çoğunun düştüğü bir hatadır.

Liberallerimiz "devlet doğası gereği kötücüldür ve sınırlandırılmalıdır," demekten ziyade devletin başındaki seçkinlerin kültüralist eleştirisini yapmaya daha fazla eğilim göstermiştir. Böylece "kültürel yabancılaşma" tezleri üzerinden seçkinle-

rin yer değiştirmesini asıl mesele olarak gören ve gösteren siyasal projelerin istismarına açık kapı bırakmışlardır. Genel olarak İslâmcılık ve Türkiye sağı bu yolla devlet eleştirisinden kaçtı, kültür eleştirisine sığındı. Sorun devletin doğasıyla ilgili değildi. Sorun "devletin dümenini geçici olarak gasp etmiş halkına yabancılaşmış muktedirlerdeydi."

Mardin'de modernleşmenin "organik bütünün bozulması ve kültürel yabancılaşma" gibi okunması da bu türden yorumlara zemin hazırlamış görünüyor. Değişim kavramının bir bozulma olarak okunması aslında 1960'ların muhafazakâr Weberci akımlarından tevarüs edilmiş bir alışkanlık olsa gerek. Mardin'in bu sorunun farkında olduğunu, bunu bağlayıcı, kestirmeci yargılardan uzak durarak aşmaya gayret ettiğini söyleyebiliriz ama bu sorunları aşan bir siyaset sosyolojisi geliştirdiğini söyleyemeyiz.

Mardin'in ilişkili olarak farkında olduğu bir tehlike yüzeysel otantizm/yerellik yüceltmeleridir. Özellikle 90'larda yükselişe geçen bu türden yorumlarla arasına hep mesafe koymaya gayret etmiştir. Mardin, tarihe seçici bakarak kendi kendini yüceltmeye açlık duyan, özünde özgüvensizlik barındıran yaklaşımlara malzeme vermemek için bilinçli olarak gayret gösterir.[3]

Mardin bazılarının eleştirdiği gibi sadece Kemalizmin düşünsel yetersizliğine odaklanmamıştır: "Kemalizme karşı değilim. Sadece Kemalizmin gelişmiş bir söylem olduğuna inanmıyorum. Kemalizm aslında Türkiye'yi kurtarmak için ortaya atılmış olan akıllıca, pratik bir araçlar bütünlüğüdür. Büyük felsefi derinliği yoktur," der.[4]

Kendince tespit ettiği yetersizliklerin köklerini Osmanlı'da gördüğü eğilimlerle açıklamaya, Osmanlı düşünce iklimine ait bazı zayıflıkları da tarihsel bağlamında anlamaya gayret etmiş-

---

3 Osmanlı-Türk kültürünün diğer İslâm topluluklarından farklarına vurgu yaptığında bunun tarihsel nedenlerine vurgu yapmıştır ve tespit ettiği kimi zayıflıklara da dikkat çekmiştir. Sözgelimi bizde demokrasinin diğer Arap devletlerinden neden daha kuvvetli doğduğunu açıklamak adına Osmanlı'da devletin kendi alanına sahip çıkması karşısında halkın direnmeyi öğrenmek zorunda kalmasına vurgu yapar. Mardin, *a.g.e.*, 1990, s. 137.

4 Aktaran Taha Akyol, "Şerif Mardin", *Hürriyet*, 9 Eylül 2017.

tir. Eğer onun aşağıda ele alacağımız zayıflık tespitleri doğruysa bundan milliyetçi veya İslâmcı geleneğin azade olduğu hiç söylenemez.

Mardin'e göre Osmanlı devlet geleneğinde ortaya çıkan alışkanlıklar, Tanzimat sonrasına, oradan İttihatçılara ve Kemalistlere, bir bütün olarak düşünce dünyamıza, hatta akademiye kadar sirayet etmiştir: "(Osmanlı devlet geleneğinde) ...Hep böyle 'pratik' insanlar görüyorum. Osmanlı'da da Cumhuriyet aydınlarında da. Pratik insanların çok güçlü tarafları var. Bazı şeyleri görürler, üstüne gidip onun için bir reçete ararlar... Çok iyi pratik siyaset bilgileri var. Yalnız bunun yanında bir merak azlığı var. Bütün bu çok pratik insanlarda 'bu işin esası nedir, bunun dibindeki temel öğeler nasıl çalışır' gibi sorunlara inmek yok... işin pratiğini çok iyi bilme, beraberinde çok derin bir siyasi felsefe anlayışı getirmiyor. Sosyal bilimlerde de öyle Türkiye'de; belirli bir paradigma ile çok yüksek değerde iş yapan sosyal bilimcilerimiz var. Ama merak unsuru yok çoğu zaman."[5]

Mardin'in Kemalizmi bağlamına yerleştirme, Osmanlı'yla belirli süreklilikler üzerinden eleştirilerini ortaya koyma titizliği, post-Kemalist paradigmanın sonraki çalışmalarında büyük ölçüde terk edildi. Asıl vurgu tek parti dönemine ve bunun 1950 sonrasına da devreden "otoriter vesayetçi" bakiyesine yöneldi.

Böylece belki de post-Kemalist paradigmanın en önemli zayıflıklarından birisi ortaya çıkacaktı: Otoriterliğin kaynaklarını sadece Kemalizmde aramak ve bunun Osmanlı'daki kök-

---

5 Mardin, *a.g.e.*, 1990, s. 153-155. Mardin Türkiye'de gelişen Marksizme de benzer eleştiriler yöneltiyor: "Yine de Türk Marksizmi dünyanın en sığ Marksizmi demeyeceğim ama, dünyadaki sığ Marksizmler içinde yer aldığını sanıyorum." 1961-1972 yılları arasında SBF'de öğretim üyesi olarak bulunmasının kendisinin de sıklıkla vurguladığı gibi son derece öğretici yönleri olduğu aşikâr. Mardin'in buradaki hâkim akademik tarz ve yaklaşımlara eleştirel baktığı, kendisini çok oraya ait hissetmediği anlaşılıyor. SBF'de pratiğe yönelik, anayasanın güncel meselelerini hukuki açıdan değerlendiren bir arkadaş grubuyla karşılaşır. Amerika'da okudukları ve kafasında oluşan sorularla burada karşılaştığı akademik ortam son derece farklıdır. Forum ona biraz nefes aldırır. 1973'te Boğaziçi Üniversitesi'ne geçtikten sonra daha belirleyici olabildiği bir ortama kavuşmuş oldu. Buradaki sosyal bilim anlayışının şekillenmesinde belirgin etkileri oldu.

lerini sorunsallaştırmamak. Kemalizmi de kapsayabilecek daha geniş bir otoriterleşme okumasına Türkiye sağını katmamak ve Türkiye sağının Osmanlı'dan beri devamlılık gösteren veya Osmanlı'yla kurduğu ilişkinin otoriter yorumlara zemin açan yönlerine bakmamak. Yine bu bağlamda İslâmcılığı Osmanlı modernleşmesinden bu yana modernleşme süreçlerinin net kaybedeni veya mağduru olarak indirgeyici bir okumaya tabi tutmak...

Yukarıda örneklediğimiz gibi Şerif Mardin, kısmi ve indirgemeci sağcı okumaların da üstlerine alınmaları gereken eleştirilerde bulundu. Mardin'in aşağıda ortaya koyduğu çerçeve bugün sadece Kemalistler değil, milliyetçi ve İslâmcı entelektüeller için de geçerlidir: "Pozitivizm bence Osmanlı devlet adamlarında bir öğe. Tanzimat'a geçmiş olan bir şey. Tanzimat'tan da Atatürk'e geçmiş olan bir şey..."[6] Burada dikkat çekilmesi gereken husus, Mardin'in meselelere pratik devlet aklıyla bakmayı getiren Osmanlı geleneğini Tanzimat öncesinde de görmesi. Bu nedenle Tanzimat'tan önce de mevcut olan birikimin kolaylaştırıcılığına vurgu yapması.

Bugün İslâmcı cenahta "fıkhi pozitivizm" denilerek eleştirilen yorum biçimlerinin devlet aklıyla çok kolay örtüşebilmesi bu bağlam içerisinde anlam kazanabilir. Mardin'in ülkemizde mühendislik alanının çok başarılı ürünler çıkarmasıyla bu pratikçi devlet geleneği arasında bağ kurması anımsandığında, sağ ve sol tüm düşünce akımlarımıza sirayet etmiş toplum mühendisliğinin köklerini de en azından bazı yönleri itibarıyla modernleşme öncesi geleneklerde aramak ilginç olabilir...

Giderek din sosyolojisi alanına yöneldiğini vurguladığımız Mardin'in bu alandaki en tartışmalı eserinin *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim* (1992) adlı çalışması olduğu söylenebilir.[7] Bu çalışması genel olarak sağ özelde de İslâmcı çevrelerde ciddi bir sempati ve ilgi

6 *A.g.e.*, s. 141.

7 Kitap ilk defa İngilizce yayınlandı: Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi,* State University of New York Press, New York, 1989.

görmesine yol açtı. Mardin'in kitapta ele aldığı, "Osmanlı düşünsel birikiminin Cumhuriyet'e devredemediği" ve "Cumhuriyetçi laik ideolojinin bir dünya görüşü olarak İslâm'ın yerini alamadığı" görüşleri, Kemalist çevrelerde olumsuz karşılandı.[8]

Mardin'in "Benim gördüğüm İslâmi lehçenin toplumsal hayatın bütün yönlerini kapsama anlamında nüfuz edici bir nitelik taşıdığı ve Batı'daki dinlere göre üst ve alt sınıflar tarafından daha eşitçe paylaşıldığıdır... İslâm dinine ilişkin gözlemlerde bulunanların onda buldukları 'demokratik' ya da 'halkçı' yönlerin temelini de oluşturduğu muhtemeldir," görüşlerinin son derece iddialı ve kendi birikimi içerisinde dahi bir miktar özcü kaçtığını söyleyebiliriz.[9] Genellikle dikkat ettiği tarihsel bağlamına oturtma çabasını bir yana bıraktığını hissettiren yargılar bunlar.

Batı'da Protestanlığın ve Katolikliğin farklı zaman ve zeminlerde Mardin'in bahsettiği olumlu yönlere sahip oldukları gibi, aynı şey Şii ve Sünni İslâm formları için de söylenebilir. Bugün İran'da devletin baskıcı ideolojisi olan Şii İslâm başka bağlamlarda son derece eşitlikçi ve özgürlükçü yorumlar üretebilir, üretebiliyor. Mardin'in Nurcu hareketin şaşırtıcı nüfuzunu anlamaya çabalaması elbette önemlidir. Ama bunu İslâm'ın tarihsel anlamda süreklilik gösteren bazı işlevleriyle değil, Cumhuriyet döneminde ortaya çıkan boşluklara yerleşme maharetiyle açıklamak daha doğru olabilirdi. Nitekim bugün Türkiye'de, tıpkı İran'da 1980'lerde İslâm'ın devletçileştirilmesine benzer bir süreçte; Sünni İslâm devlet ideolojisi haline getirilirken, İslâmcı hareketlerin neredeyse tamamının sivil bir itiraz geliştirmekten uzak oldukları görülebiliyor.

Genelde sağ özelde de İslâmcı akımların takipçileri, Türk modernleşmesi sürecindeki aktörleri indirgemeci bir okumaya tabi tutarak kendilerini sürecin dışında ve mağduru olarak konumlandırmakta ısrarcılar. Modernleşmeyi kültürel İslâmi öze yabancılaşma olarak olumsuzladılar. Bir değişim sürecinden ziyade sosyolojik mantığa aykırı biçimde salt bir bozulma olarak

8 *A.g.e.*, s. 46.

9 *A.g.e.*, s. 17.

görmeyi tercih ettiler. Yukarıda vurguladığımız gibi Mardin'de modernleşmenin veya değişimin "organik bütünün bozulması ve kültürel yabancılaşma" gibi okunması da bu türden yorumlara zemin hazırladı.

Özellikle İslâmcı entelektüeller, modernleşme süreçleri ve dinî çevreler arasındaki etkileşim, yakınlaşma, destek ilişkisini yok sayarak, "tahakküm, kültürel sömürgeleşme, yabancılaşma" gibi okumalarla, dinî çevreleri modernleşme süreçlerinin büsbütün dışında konumlanan mağdur aktörlere indirgediler. Özellikle milliyetçilik üzerinden İslâmi ve laik kesimlerin modernleşme süreçlerinde ortaya çıkan yakınlaşmalarını sessizce geçiştirme eğilimine girdiler.

Modernlik öncesi iktidar ve tahakküm ilişkileri yok sayılarak, sanki tarih modernleşmeyle başladı algısına yaslandılar. Modern öncesi ve sonrası iktidar ilişkileri ve tahakküm biçimleri, sadece dinî mahiyete indirgendi, diğer tahakküm biçimleri yok sayıldı. Her türlü tahakküm yabancılaşmış bürokratik elitlere, her direniş de dinsel motivasyonlu aktörlere indirgendi.

Şerif Mardin'in bu yorumlara doğrudan veya dolaylı katkıları olmuş mudur? Bu soruya "evet" yanıtı vermemiz gerekiyor. Yukarıda Mardin'in Osmanlı'da devletin (tahakküm) alanının çok geniş olmasının İslâm üzerinden direniş alanları doğmasına yol açtığı tespitini paylaşmıştık. Ama hangi "İslâm" veya "İslâmlar"?

Genel olarak Mardin'in heterodoks veya halk İslâm'ı bağlamında ortaya çıkan bu saklanma veya direnme biçimlerinden Alevi-Bektaşi gelenekleriyle çok ilgili olmadığımı söyleyebiliriz. Heterodoksi elbette Alevi-Bektaşi gelenekleriyle sınırlı değildir ama bu geleneklerin Mardin'in analizlerinde eksik kaldığını görüyoruz. İslâm'ın tahakküm biçimleriyle ortaklaşmalarını mümkün kılan yorumları eğer "ortodoksi" kavramıyla ele alınacaksa, bu tahakküm biçimlerinin mağduru olan ve direniş biçimleri geliştiren heterodoks gruplar kimlerdir? Mardin'de bu türden tarihselleştirme çabaları eksiktir. Dolayısıyla Sünni İslâm'ın devletle yan yana gelişlerinin hayli eski tarihi yok sayılmakta; sanki modernleşmeyle Sünni İslâm tamamen iktida-

rın ötesine atılmış ve heterodoksi alanını tek başına doldurmuş algısı ortaya çıkmaktadır.

Oysa Kemalist laiklik geleneği bile Sünni İslâm'ı bütünüyle dışlamamış, onun bazı yorumlarını sahiplenmiş, bazı yorumlarını ise ötelemiştir. Ötelemeyi de "gerçek İslâm" üzerinden yapmış ve gerçek İslâm'ın formunu her zaman Sünnilik oluşturmuştur. AKP'nin aynı laiklik geleneğini devralarak, halihazırda mevcut Sünni İslâm formunun içeriğini daha da yoğunlaştırması başka nasıl mümkün olabilirdi? Dediğimiz gibi heterodoksi alanı sadece Alevi-Bektaşi kökenli oluşumlara indirgenemez ama Mardin'in bu oluşumlara dair kayıtsızlığı, tıpkı Kürt hareketinin, Osmanlı ve Cumhuriyet modernleşmesiyle çetrefil ilişkisine dair kayıtsızlığı gibi dikkat çekicidir.

Nilüfer Göle: Yeni Toplumsal Hareketler literatürü üzerinden İslâmcılık okuması

1980'li yılların sonunda Sovyetler Birliği'nin dağılması, postmodernizm, yeni toplumsal hareketler, kimlik siyaseti gibi kavramların popülerleştiği bir iklim yarattı. Bir bütün olarak modernizmin ve 19. yüyzılda etkinlik kazanan Batı kaynaklı ideolojilerin sorgulandığı bir dönem ortaya çıktı. Avrupa modernleşmesinin evrensellik iddialarının sorgulandığı post-kolonyalizm gibi kuramlar etkinlik kazandı. Artık madunlar da tarihte hak ettikleri yeri alacaklardı. Kadın hareketi, ekolojik hareketler gibi görünürlük kazanan yeni toplumsal hareketlerin yeni özgürleşme alanları yaratacağına dair bir iyimserlik söz konusuydu.

Dinî hareketler de uzun süre ilerlemeci tarih anlayışı tarafından tarih dışı ilan edilmişler ama "geri dönmeyi" başarmışlardı, belki de hiç gitmemişlerdi. Dinî hareketlerin, kapitalist modernleşmeye, risk toplumuna bir merhamet, sıcaklık aşılayacağı türünden iyimser okumalar revaçtaydı.

Bu türden kuramsal veya politik çıkışların eleştirilerinde elbette ciddiye alınması gereken, düşündürücü ve dönüştürücü unsurlar mevcuttu. Fakat yine aynı çıkışların barındırdıkları ve-

ya açıklayamadıkları çelişkiler de vardı ve bu çelişkiler kuramsal hayattan ziyade pratik hayatta kendilerini görünür kıldılar.

Yine 1990'lı yıllarla beraber gerilediği varsayılan modern ideolojilerden "milliyetçiliğin kara baharı" yaşanmaya başlandı. Bir taraftan kimlik siyaseti kutsanırken, diğer taraftan özcü, dışlayıcı milliyetçilikler ve bunlara tepki olarak ortaya çıkan daha mikro ölçekli "etnik" milliyetçilikler, ayrılıkçı hareketler yükselişe geçtiler.

Kimlik hareketleri yükselirken, kuramsal dünyada "farklı olma hakkına" vurgu yapılıyordu: Yeni slogan "farklılık yoluyla eşitlikti." Ne var ki yükselişe geçen milliyetçilikler, kendi biricikliklerini önce çıkardıkça, "ötekilerle" yan yana yaşamamanın doğallaştığı bir iklim de ortaya çıktı. Artık bir arada yaşamak için "ortak müşterekler" değil, bir arada yaşayamamayı kaçınılmaz kıldığı varsayılan "farlılıklar" kutsanmaktaydı.

Post-kolonyalizm ekolü, tarih okumalarına çok ciddi katkılar sunmuştu ama, Batı-dışında güçlenmeye başlayan milliyetçi veya dinsel dışlama ilişkilerine ve bunların kurdukları yeni tahakküm biçimlerine yönelik çok ikna edici açıklama çerçeveleri sunamadı. Yeni Toplumsal Hareketler, yine büyük ölçüde Batı içi bir alternatif haline gelirken, tüm küreye yaygınlaşan güçlü siyasal hareketler yaratamadılar. Fakat kuram hayatı uzun bir süre geriden izledi. Uzun bir süre kuramın vurguladığı özgürleştirici potansiyellerle hayatın öne çıkardığı yeni tahakküm biçimleri arasındaki zıtlık sorunsallaştırılamadı. Kuramsal düzeyde bunun istisnası, eleştirel milliyetçilik okumalarıydı.

Nilüfer Göle'nin İslâm çalışmalarının Yeni Toplumsal Hareketler literatürünün iyimser devresinin, henüz yukarıda aktardığımız çelişkilerin sorunsallaştırılmadığı zamanlarının izlerini taşıdığını söyleyebiliriz. Göle, Türkiye'de görünürlük kazanan İslâmcı hareketleri de bu literatür penceresinden okumaya yöneldi. Nilüfer Göle'nin *Modern Mahrem* kitabından yaptığımız aşağıdaki alıntı, İslâmcılığı Yeni Toplumsal Hareketler ekseninde okuma tercihini özetler:

"İslâmcı hareketler Aydınlanma modernliği karşısındaki tutumları itibariyle diğer çağdaş Batılı toplumsal hareketlerle ay-

nı eleştirel duyarlılığı paylaşırlar. Böylece tümü de sınai modernizmin baskı altında tuttuğu (sırasıyla ırk, cinsiyet, doğa, etnisite ve din gibi) kimlik ve meselelere dayanarak karşılık vermeleri, silikleşmiş hafızayı yeniden canlandırıp kimlik siyaseti yürütmeleri açısından yurttaşlık hakları ve çevrecilik hareketlerine, feminist ve etnik hareketlere benzerler."[10]

1980'lerin sonunda Türkiye'de "yeni Müslüman entelektüeller" olarak tanımlanmaya başlanan bir grup, *Kitap* dergisi, *Bilgi* ve *Hikmet* gibi dergilerde, "Aydınlanmacı modernizmi" sorgulamaya başladılar. Bu sorgulamayı İslâmi terimlerle değil, sözgelimi Michel Foucault gibi, "Aydınlanmanın haylaz çocuklarının" eleştirileri üzerinden yapmaları asıl dikkat çekici olandı. Bu yeni İslâmcı entelektüel birikim, bazı sol ve liberal çevrelerde önemsendi çünkü kendileriyle benzer kavramlarla konuşan bir kuşak ortaya çıkıyordu.

Bu yeni kuşak, Soğuk Savaş döneminin Milliyetçi Muhafazakârlığından ve İslâmcılığından daha nitelikliydi ve farklı kavramlarla konuşuyordu. Yeni Müslüman entelektüellerin Soğuk Savaş dönemi İslâmcılığından temel farkları "Batı" karşısında "artık" entelektüel üstünlük araçlarına sahip olduklarına dair bir özgüven geliştirebilmeleriydi.

Fakat onlara dair iyimser analizlerde dikkatlerden kaçırılan bir husus şuydu: Batı'nın Aydınlanmacı modernizm üzerinden geliştirdiği evrenselci iddiaları sorgulayan Batılı düşünürlerin kavram ve eleştirilerini, İslâmcıların kendilerine bakarken değil Batı'ya veya Türkiye'deki ideolojik rakiplerine bakarken devreye sokmalarındaki indirgemecilik eleştiri konusu yapılmadı.

İslâmcı gelenekten gelen Mücahit Bilici'nin sözleriyle ilerlersek: "Türkiye'de yankı bulduğu üzere post-modern düşünce hakikat'i modernleştirici elitin elinden almak suretiyle söz konusu (modernist) eliti en değerli hâkimiyet gerekçelerinden mahrum bırakmıştır... İslâmcı aydınlar Türk kamu sahasında meşru entelektüel figürler olarak ortaya çıktıklarında ellerinde-

---

10 Nilüfer Göle, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, Metis Yayınları, İstanbul, 1991, s. 35.

ki en önemli malzeme İslâm'ın içeriği değil, İslâm'a başka her inanç ve ideoloji ile eşit haklar tanınmasını öngören post-modern söylemlerdi."[11]

Bir hakikat tekelini eleştirmek bir başka hakikat tekeli adına mı yapılıyordu yoksa hakikat tekeli iddiaları, post-modern kuramlarda olduğu gibi, toptan sorgulanmakta mıydı? Sözgelimi Foucault'nun "hakikat rejimlerinin" nasıl işlediğine dair keskin çözümlemeleri, Bilici'nin vurguladığı gibi, "hakikat'i modernleştirici elitin elinden almak" için araçsallaştırılmış ve orada durulmuştu. Dolayısıyla yine asıl mesele, yine Bilici'nin söylediği gibi şuydu: "İslâmcı aydınların... ellerindeki en önemli malzeme İslâm'ın içeriği" değildi.

Tam da bu nokta İslâmcılık akımının Soğuk Savaş sağından bütünüyle kopamadığı alandır. Kendisini rakiplerine göre tanımlama eğiliminde olan bir ideolojinin reaktif doğası ve kendisine dair derinleşememesinden kaynaklanan muğlaklık. İslâmcılığın Soğuk Savaş döneminden farkı, bir tür seküler temsille kendisine meşruiyet alanı açabilmiş olmasıdır; bu temsilin de öncelikle bazı sol ve liberal entelektüellerce başlatılmasıdır. Soğuk Savaş'ta liberalizm zaten zayıftır ve solun, "sağı" müspet temsili neredeyse imkânsızdır. Oysa ilk defa "sağ"dan gelen bir akım, meşru görülerek temsil edilmektedir. Ama "yeni" payesi verilen İslâmcılık kendisini kendi dili ve araçlarıyla temsil ediyor değildir.

İslâmcılığın entelektüel alanına dair bu muğlaklık, siyasal İslâm'ın zamanla entelektüel alanı kolonize ederek kendi değişken, yer yer pragmatik gündemine bağımlı kılmasıyla neticelenmiştir. Muğlaklık siyasal alanda ciddi bir güce dönüşebilir; özellikle de muhalefetteyseniz. Entelektüel alandaysa uzun vadede saygınlık ve güç kaybına yol açar. Siyasal İslâm iktidara yönelir ve kendisini iktidarda muktedir hissetmeye başlarken, İslâmcı entelektüellerin ciddi güç ve saygınlık yitirdiği bir durum ortaya çıktı. Bahsettiğimiz muğlaklık ve kendini kendi kavramlarıyla temsil edememe hali, siyasal İslâm'ın veya iktida-

11 Mücahit Bilici, "Küreselleşme ve Postmodernizmin İslâmcılık Üzerindeki Etkileri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 799-803.

rın ihtiyaçlarına göre araçsallaştırılma neticesini getirdi. İslâmcı entelektüeller, siyasal iktidar karşısında herhangi bir özerklik veya direnç alanı yaratamadı. İslâmcılık içerisinden gelen eleştirilerin şaşırtıcı zayıflığı ancak böyle anlaşılabilir. İleride bu tartışmaya yeniden döneceğiz.

Aslında Göle'nin *Modern Mahrem* kitabı, Aydınlanmacı modernizmin dışında da yerli/alternatif modernlikler olabileceğine işaret etmesi bakımından da önemlidir. Böylece "alternatif modernlik", "melez modernlik" veya "çoğul modernlikler" gibi kavramlar dolaşıma giriyordu. Bu kavramlar zamanla İslâmcı entelektüeller ve siyasetçilerin de kendi konumlarını meşrulaştırma arayışlarında sıklıkla başvurdukları kavramlara dönüştüler.

Göle'ye göre, "Modernleşmenin ve özgürleşmenin evrenselci üst anlatılarından uzaklaşmak, anlamlar, kültürel kimlikler ve toplumsal çatışmaların öznel inşa biçimlerini incelemenin imkânlarını hazırlamaktadır. Kısacası modernlik ve yerel doku arasındaki ilişkinin doğurduğu özel birleşimlerin incelenmesine katkıda bulunmaktadır... Özgül ile evrensel, yerel ile küresel gerçeklikler arasındaki karşılıklı nüfuz ediş ve melezleşmenin yeni biçimlerine doğru bir yöneliş," mümkün hale gelmektedir.[12]

İlginç olan husus, Göle'nin bu konudaki görüşlerinin İslâmcı çevrelerde 2000'lerin başına kadar çok ilgi çekmemesidir. Göle'nin *Modern Mahrem* kitabı yayımlandığında (1991) İslâmcılarda bir ideoloji olarak "gelenek" değil, ütopyacı enerjiler öndeydi. Bu nedenle Göle'nin melez modernlik vurgusu İslâmcılarca geçiştirildi. Göle aslında Merkez Sağ'ın Muhafazakâr Modernleşme geleneğini olumluyordu. Turgut Özal ve ANAP'ın da geleneği temsil ettiğini düşünüyordu.

AK Parti'nin iktidar yolculuğu vesilesiyle, "çoğul modernlikler" veya "alternatif modernlik" yaklaşımı 2000'lerin başında güncellik kazanacaktı. AK Parti'nin mevcuda uyumlanma çabası ve bunun getirdiği merkez sağda konumlanma stratejisi, Göle'nin daha 90'ların başında olumladığı kavramları güncel hale getirdi. Göle'nin, "...Türk toplumunun çoğunluğu gündelik yaşamlarında geleneksel din ve muhafazakârlık pratikleriy-

12 Göle, *a.g.e.*, s. 21.

le modernliğe olan tutkuları arasında rahatlıkla melez formlar yarat(maktadırlar)," tespiti, yukarıdaki kuramsal çerçeveden çıkarılabilecek ve pratik siyasi değerlendirmelere alan açabilecek bir çıkarımdır.[13]

Yalçın Akdoğan'ın ve Erdoğan'ın 2000'lerde sıklıkla kullandıkları şu ifadeler, Göle'nin tespitiyle paralellik taşımaktadırlar: "Toplumun küçümsenemeyecek bir kesimi; geleneği dışlamayan bir modernlik, yerelliği kabul eden bir evrensellik, manayı reddetmeyen bir rasyonellik, köktenci olmayan bir değişim istemektedir."[14]

Bu bakış açısı, AK Parti'nin kendisini "Muhafazakâr Demokratlık" üzerinden Türkiye Merkez Sağına özgü Muhafazakâr Modernleşme geleneğine yerleştirme iddiasının da temeli olmuştur. Anımsanacağı üzere AK Parti'nin "Milli Görüş gömleğini çıkardığını, İslâmcı bir parti olmadığını vurguladığı," 2000'li yıllarda Yalçın Akdoğan "Muhafazakâr Demokrasi iddiasının ideoloğu" olarak gösteriliyordu.

Fakat bu yeni yönelime, ciddi entelektüel-politik hesaplaşmalarla mı karar verilmiştir yoksa konjonktürel güç dengeleri nedeniyle bir gömlek çıkarılıp diğeri mi giyilmek istenmiştir? Belki bu noktada İran Devrimi'ni savunurken, zamanla İslâm'ın tek tip bir ideoloji olarak topluma dayatılmasına karşı çıkan, devrimci pozisyonlarını terk ederek kendilerini tedrici ve demokratik değişim anlayışını kabullenen Reformcular olarak tanımlayan entelektüel kümeyle bir kıyaslama yerinde olur. İran'daki bu entelektüel değişimi başlatan, iktidarı ele geçirenlerin bir bölümü olmuştur. Onlar iktidara gelmek adına stratejik tercihler yapmadılar; iktidarlarının yol açtığı tahribatları sorgulayarak Reformculukta karar kıldılar.

---

13 *A.g.e.*, s. 35. Çoğul/alternatif modernleşme yaklaşımı, 2000'li yıllarda AK Parti'yi ortaya çıkaran dinamikleri inceleyen M. Hakan Yavuz tarafından da bir açıklama çerçevesi olarak kullanılmıştır. "Modernleşen Müslümanlar" ifadesi M. Hakan Yavuz'un bu konuyla ilgili çalışması için tercih ettiği başlık olması tesadüf değildir: M. Hakan Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve Ak Parti*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2005.

14 Recep Tayyip Erdoğan, "Açılış Konuşması", *Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu*, AK Parti Siyasi ve Hukuki İşler Başkanlığı, Ankara, 2004, s. 12.

Türkiye'deyse seçim kazanan ama muktedir olmakta zorlanan İslâmcılar, Merkez Sağ geleneğin meşruiyeti üzerinden kendilerine iktidar alanı açmaya gayret ettiler. AB üyelik sürecini desteklediler. İktidara yerleştikçe, programlarında yazan veya Muhafazakâr Demokrasi olarak selamladıkları kimlikten uzaklaşır oldular.

Partinin 2009'dan sonra kendi kimliğini tanımlarken bu kavramı bilinçli olarak dışarıda bıraktığı görülecekti. Bu durumda Yalçın Akdoğan'dan beklenen Muhafazakâr Demokrasi'nin neden cazibesini yitirdiğini açıklamasıydı. Bu kavramı hâlâ sahipleniyor muydu? Eğer bu kavramı halen sahipleniyorsa, AK Parti'nin bu kavramdan uzaklaşmasını nasıl açıklıyor, herhangi bir eleştirisi söz konusu mu?

Yine Ömer Çelik 2002 yılındaki bir yazısında AK Parti'nin artık merkez sağa yerleştiğini iddia etmişti: "AKP çoğunlukla gençlikleri 'siyasal İslâm' geleneği içinde geçmiş insanların, bu geleneğe 'set' çekerek, 'muhafazakâr demokrat' bir çizgiye yürümeleriyle kurdu 'ideolojisini'. 'Muhafazakârlık' ve 'demokratlık' arasında bir 'sentez' talep eden seçmen kitlesi de buna yoğun ilgi gösteriyor. AKP, böylece merkez sağa yerleşti."[15]

Bugün Ömer Çelik AK Parti'nin halen merkez sağda olduğunu mu savunuyor? Veya partisinin kimliğini nasıl tanımlıyor, tanımlayabiliyor mu, bilemiyoruz. Bilemiyoruz çünkü partinin ilk yıllarında Çelik gibilerde gözlenen diyalojik çaba, farklı kesimlerle tartışma, kendisini kabul ettirme arzusu ortadan kalkmış durumda. Artık mesajlar yukarıdan aşağıya monolojik bir biçimde veriliyor.

Akdoğan ve Çelik'in olumladıkları merkez sağın tedrici değişim anlayışı anımsandığında OHAL koşullarında seçmene 16 Nisan 2017'de onaylatılan Cumhurbaşkanlığı Hükümet Sistemi'nin merkez sağ gelenekten bir kopuş olduğu söylenemez mi? Bu seçimde tüm baskılara rağmen toplumun % 50'ye yakının direnç göstermesi ve "Hayır" diyenler arasında "Geleneksel Muhafazakârlar" diye tanımlanabilecek kesimin de ağırlıklı

15 Ömer Çelik, "Merkez Sağ, Özalizm ve Ak Parti", *Star* gazetesi, 30 Temmuz 2002.

olarak mevcut olması, AK Parti'nin merkez sağı temsil iddiasının geçersizliğini göstermez mi?

Bugünden 2002'lere bakıldığında "Muhafazakâr Demokrasi" iddiasının barındırdığı "yerelliği kabul eden bir evrensellik" vurgusunun tamamen ortadan kalktığını görüyoruz. Artık özcü ve dışlayıcı bir "yerellik" anlayışının iktidar eliyle topluma dayatıldığı bir döneme girmiş durumdayız. İslâmcılık, milliyetçilikle yeniden harmanlanarak dinsel milliyetçi bir söylem inşa edildi.

Böylece Göle'nin *Modern Mahrem*'de dikkat çektiği ama o sıralar fazla önemsenmeyen uyarısının, yani post-modern farklılık iddiasının, dönüp dolaşıp kültürel özcülüğe saplanabileceği uyarısının bugün gerçekleşmiş olduğunu söyleyebiliriz:

> Farklılık, otantiklik ve kimlik arayışı, kimlik oluşumunun başlangıcında gerekli olsa da birtakım sınırlara sahiptir. Örneğin neyin gerçekten İslâm'a uygun olduğu ya da kimin gerçek bir Müslüman olduğu gibi meselelere kimin karar vereceği, özcü tanımlar ve dışlamacı yaklaşımlara yol açarak "hayali cemaati" baskıcı bir cemaate dönüştürebilir. "Baskı altında tutulmuşların dönüşü" de aynı şekilde baskıcı olabilir. Totaliter eğilim, Batı modernliğinin "egemen ve bozuk" etkilerinden sıyrılmış "mutlak" bir İslâmi kimliğin arayışıyla kolayca alevlendirilebilir.[16]

AK Parti'nin kendisini "yegâne demokratikleştirici aktör" olarak konumlandırabilmesinde Liberal entelektüellerin post-Kemalist birikimden de istifade ederek ortaya koydukları tezler etkili oldu. Kısaca söylemek gerekirse Liberaller, "Demokratizm" diyebileceğimiz bir bakış açısıyla, başat küresel yönelimin demokratikleşme olduğu ve Türkiye'nin de bu yönelimin bir parçası haline geldiği fikrini popülerleştirdiler. Türkiye'nin bu yönelimi, yani evrenseli yakalayabilmesi için Kemalist vesayet düzenini alt ederek geride bırakması gerektiği de ikinci ana fikirdi. Böylece İkinci Cumhuriyet, demokratik bir cumhuriyet olma vasfını nihayet kazanacaktı. Bunu da bizzat Birinci Cumhuriyet'in dışladığı aktörler yapacaktı.

16 Göle, *a.g.e.*, s. 39.

Bu abartılı iyimserlik ve ona eşlik eden indirgemeciliğin ortaya çıktığı küresel iklime ve barındırdığı çelişkilere dikkat etmeliyiz. 1990'ların başında ilan edilen "Liberal Demokrasinin zaferi", "tarihin sonu" tartışmalarının ardından, krize girenin sadece Sosyalizm/Sosyal Demokrasi değil, aynı zamanda Liberalizm de olduğunu gösteren gelişmeler yaşanmaya başlandı.[17] Sovyetler Birliği ve liderlik ettiği sistemin çöküşüyle Kıta Avrupa'sı başta olmak üzere Sosyal Demokrasiye rakip olarak serpilen ve ondan da unsurlar barındıran Liberalizmin sonunun yaşanmaya başlanması arasında ciddi bir neden sonuç ilişkisi vardı.

Sosyalizm tehdidi geriledikçe refah devleti fikri de zemin kaybetti. Artık Neo-Liberal Leviathan revaçtaydı. Piyasa Tanrısı adına refah devletini tarumar ederken, devletin toplumsal denetim ve güvenlik işlevlerinde çelişkili görünen bir büyüme yaşanmaktaydı. "Sosyal Güvenlik Devleti" gerilerken "Milli Güvenlik Devleti" genişliyordu.

Liberal Demokrasinin karşı karşıya olduğu meselelerin sorunlaştırılmasının gecikmesinde Demokratizm literatürünün yarattığı iyimserlik son derece belirleyici oldu. Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından Liberal Demokrasi "Kasabadaki Tek Oyun" olarak görüldü. "Demokratizm" diye tanımladığımız bakış açısı, doğrusal tarih anlayışının da tesiriyle, dünyada demokratikleşme yönünde geriye çevrilemez bir yönelim olduğu inancını yaygınlaştırdı.

Demokratizme özgü bu iyimserlik Türkiye'de de etkilerini gösterdi. Özellikle Liberal entelektüeller ve onların tezlerini kendilerine göre bir süzgeçten geçerek sahiplenen İslâmcılar, asıl sorunun Kemalist vesayetçilikten kurtulmak olduğu fikrini popülerleştirmeyi başardılar. Ne var ki dünyanın pek çok yerinde olduğu gibi, Türkiye'de de bu hamle, demokratikleşmeyi pekiştirici, derinleştirici bir netice üretmedi. Yine dünyanın pek çok yerinde olduğu gibi, tam tersine otoriterleşme yönünde bir gidişata yol açtı.

Biz burada İslâmcı entelektüellerin AK Parti'yi demokratikleş-

---

17 Bu tezi yetkin biçimde ele alındığı bir çalışma için bkz. Immanuel Wallerstein, *Liberalizmden Sonra*, çev. Erol Öz, Metis Yayınları, İstanbul, 2009.

tirici bir özne olarak kurarken başvurdukları Liberal tezleri kısaca ele alacağız. M. Hakan Yavuz, AK Parti'nin neden liberal bir çizgiye yöneldiğini açıklamaya çalıştığı bir makalesinde "bu dönüşümün ana öznesinin Anadolu'da kökleşen yeni burjuvazi olduğunu" vurguluyor. İkinci anahtar unsurun da devletin denetiminde serpilen "yeni entelektüel sınıf" olduğunu iddia ediyor.[18] Bu iddialar 1990'ların sonundan 2000'lerin sonuna kadar pek çok çalışmada tekrarlandı. Fakat İslâmcı iş çevrelerinin neden yeni "burjuvazi" olduklarını ve demokratikleşmeyi destekler duruma gelmelerindeki köklü fikri dönüşümlerin neler olduğu konusunda ikna edici çalışmalar yapılmadı. "Burjuvazinin demokrasiyi destekleyeceği" konusunda Batı tarihinin de pek çok durumda yanlışladığı son derece indirgemeci bir liberal görüş, ciddi entelektüel hesaplaşmalar olmadan rahatlıkla sahiplenildi.[19]

Yine Liberal entelektüellerin ortaya koyduğu tezlerden birisi de AK Parti'nin Avrupa'daki Hıristiyan Demokratlar gibi bir ılımlılaşma sürecine girdiği ve demokrasiyi kabullendiği yönündeydi. Sözgelimi Ioannis N. Grigoriadis, İslâm ve demokratikleşme ilişkisini irdelediği bir makalesinde AK Parti'nin, İslâmcıların en tabu meselelerinden birisi olan laiklik konusunda "pasif laiklik" anlayışını devreye sokmasının, partiyi Hıristiyan Demokrat partilere benzeştiren dönüşümü kolaylaştırdığını savunmuştu.[20]

2010 Referandumu ve onu izleyen 2011 genel seçimlerine kadar AK Parti'nin "Kemalist Vesayetçi Müesses Nizam karşısındaki yegâne demokratikleştirici aktör" olduğu söylemi de-

18 M. Hakan Yavuz, "The Role of the New Bourgeoisie in the Transformation of the Turkish Islamic Movement", *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the Ak Party*, Utah Üniversitesi Yayınları, Salt Lake City, 2006, s. 1.

19 Artık klişe haline gelmiş bu tezin Batı tarihini dahi kapsayamayacak bir genelleme olduğunu gösteren yetkin bir çalışma için bkz. Michael Mann, *States, War and Capitalism,* Blackwell Publishers, Oxford, 1988.

20 Ioannis N. Grigoriadias, "Islam and Democratization in Turkey: Secularism and Trust in a Divided Society", *Democratization*, sayı 16, Aralık 2009, s. 1194-1213, 1200. Pasif laiklik okumasının ne kadar basitleştirici olduğunun en basit sınaması AK Parti'nin iktidarı boyunca bir dinî azınlık olarak Alevilere yaklaşımında görülebilir. William Hale konuyla ilgili bir makalesinde daha ihtiyatlı bir tutum takınıyor. Bkz. William Hale, "Christian Democracy and the JDP: Parallels and Contrasts", *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the Ak Party*, Utah Üniversitesi Yayınları, Salt Lake City, 2006, s. 66-87.

vam ettirildi. Bir başka iddia da AK Parti'nin karşısına çıkarılan engelleri aşarak "İleri Demokrasi"yi kuracağı yönündeydi. Bu vaade göre mevcudun da ötesine geçilerek on yıllardır başarılamayan demokratik konsolidasyon da nihayet başarılacaktı. İleri Demokrasi Kemalist vesayetçiliğin iki alandaki direnci aşılarak gerçekleşecekti: Katı laiklik anlayışıyla İslâmcıların dışlanmasına son verilecek; katı ulus-devletçi bakış açısıyla temel hak ve özgürlükleri inkâr edilen Kürtler Çözüm Süreci'yle yeni Türkiye'nin İleri Demokrasisine entegre edileceklerdi. Böylece Kemalist vesayetçiliğin dışladığı iki önemli aktör demokratik cumhuriyeti el birliğiyle inşa edeceklerdi.

Bu söylemin güçlenmesinde Liberal entelektüeller kadar ciddi bir medya ağı oluşturan Fethullah Gülen Cemaati'nin de rolü oldu. Batı'daki Liberal çevrelerde AK Parti'nin demokratikleştirici bir parti olduğu, Müslümanları yerli bir modernleşme yoluyla dünyayla entegre ettiği türünden söylemler, Batı'nın dilini konuşmayı bilen özellikle Liberal kalemler olmadan ikna edici olamazlardı. Gülen Cemaati'nin bu konudaki katkısı 2000'li yıllarda revaçta olan Batı'daki "Ilımlı İslâm" arayışıyla AK Parti imajını buluşturması oldu.

Fakat tüm bu olumlu okumalarda stratejik konumlanmayla ideolojik dönüşümün birbiriyle karıştırıldığı veya birincisinin ikincisine evrileceği yönünde temellendirilemeyen bir iyimserliğin söz konusu olduğu bugün çok daha iyi anlaşılıyor.

AK Parti'nin insan hakları söylemini inceleyen 2006 tarihli bir makalesinde İhsan D. Dağı, Kemalist vesayetçilik baskısı altındaki partinin üç aşamalı bir strateji geliştirdiğini söylüyor: "Birincisi insan hakları ve demokrasi temelli bir söylem kalkanı geliştirmek. İkincisi demokratik meşruiyet elde etmek için halk desteğini harekete geçirmek ve nihayet AK Parti'yi meşru bir siyasi aktör olarak gören modern/seküler kesimlerle liberal-demokratik bir koalisyon oluşturmak."[21] Dağı'nın izleyen iddi-

---

21 İhsan D. Dağı, "The Justice and Development Party: Identity, Politics and Human Rights Discourse in the Search for Security and Legitimacy", *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the Ak Party*, Utah Üniversitesi Yayınları, Salt Lake City, 2006, s. 89.

ası da konuya dair Liberal iyimserlik veya yanılgıyı özetleyen asıl tespittir: "Bu yaklaşım güncel siyasette insan haklarının *içselleştirilmesinden* ziyade *araçsallaştırılması* olarak görülebilir. Buna rağmen kendisini muhafaza etme amacıyla insan haklarının faydasını kavrayan bir *araçşallaştırma*, insan haklarının *içselleştirilmesini* de getirebilir."[22]

Kenan Çayır da Türkiye'de Müslüman Demokratların ortaya çıkışlarına dair bir makalesinde Dağı'nın yaklaşımına benzer bir tutum takınmaktadır. Ona göre 28 Şubat sürecinin bir neticesi olarak "İslâmcılık önündeki fırsat alanlarının daralması, Refah Partisi'nde ve daha geniş İslâmcı çevrelerde radikal bir duruşu kuvvetlendirmektense öz-düşünümsel, öz-eleştirel tutumların güçlenmesine yol açtı."[23] Çayır, AK Parti'nin de bu dönüşümün yarattığı, modern demokratik değer ve prosedürleri kabullenen bir parti olduğunu vurguluyordu.[24]

Aslında Dağı ve Çayır'ın da etkileşim halinde oldukları Liberal entelektüellerin yaklaşımı yukarıda eleştirdiğimiz Demokratizme özgü iyimserliğin "Ilımlılaşma Kuramı" (*Moderation Theory*) üzerinden temellendirilmesine bir örnektir. İran'daki Reformcularla ve Türkiye'deki AK Parti'yi karşılaştırmalı bir incelemeye tabi tutan Güneş Murat Tezcür, Ilımlılaşma Kuramı'nın naif kullanımlarına dair çarpıcı eleştiriler getirmektedir. 2010 tarihli çalışmasında yazar iki ülkede de demokratikleştirici aktörler olarak sunulan grupların, mevcut otoriter yapılarla iç içe geçebileceği uyarısında bulunmaktadır.[25] Tezcür'ün ilişkili bir başka uyarısı da ideolojik değişimin stratejik motivasyonun bir neticesine indirgenemeyeceğidir ki bu eğilim, Dağı ve Çayır'da belirgindir.[26] Bu yazıda asıl ilgimiz İslâmcı/Müslüman entelektüellerin son on yılda yaşadıkları ve iktidar karşı-

22 A.g.m.

23 Kenan Çayır, "The Emergence of Turkey's Contemporary 'Muslim Democrats'", *Secular and Islamic Politics in Turkey: The Making of the Justice and Development Party*, Routledge, Londra ve New York, 2008, s. 74.

24 A.g.m., s. 75.

25 Güneş Murat Tezcür, *Muslim Reformers in Iran and Turkey: The Paradox of Moderation*, Texas Üniversitesi Yayınları, Austin, 2010, s. 212.

26 *A.g.e.*, s. 213.

sında özerk bir alan inşa edememeleriyle de ilişkili çelişkilerini ele almak değil.[27]

Bu noktada Liberal entelektüellerin ciddi gündem oluşturma güçlerine rağmen yaptıkları temel bazı hataları ele alarak yazımızı sonlandıracağız. Aslında bu hususları yukarıda ele aldık ama özellikle AK Parti dönemine dair değerlendirmelerde veya tutumlarda gördüğümüz sorunları topluca ele almakta yarar var. Bu yanlış değerlendirmelerin post-Kemalizm paradigmasının yarattığı birikim veya bu birikimin popülerleştirilme biçimleriyle yakından alakalı olduğu da bir başka tespitimiz.

Türkiye'de 1980'lerin sonunda görünürlük ve etki kazanan Liberal entelektüellerin büyük çoğunluğu 1980 öncesinde Sosyalist hareketlerle bağlantılıydı. Bu entelektüeller Liberal Demokrasiyi şevkle sahiplendiklerinde Liberal Demokrasi, iki koldan saldırı altındaydı: Neo-Liberalizmin Soğuk Savaş sonrasında Sosyal Demokrasi ve Liberal Demokrasi arasında ortaya çıkmış, refah devletini esas alan büyük uzlaşmasına yönelik saldırısı, Türkiye'deki Liberaller tarafından sorun edilmemekteydi. Batı'da Liberal Demokratların Neo-Liberalizme ve Yeni Sağ'a yönelik eleştirellikleri Türkiye'de zemin bulamadı.

Türkiye'de Liberaller, piyasa kaynaklı eşitsizlikleri sorun etmediler. Bunun yerine, Şerif Mardin'le ilgili bölümde eleştirdiğimiz bir tutumla, sadece demokratikleşme meselesine odaklandılar. Bunu yaparken de radikal bir kültürcülük olarak gördükleri Kemalizmin aşılmasının asıl mesele olduğu fikrini öne çıkardılar. Asıl mesele Kemalist vesayetçiliğin aşılmasıydı.

Yukarıda Mardin'e Liberal bir siyasi duruşu olmasına rağmen ontolojik bir devlet eleştirisi geliştiremediği; bunun yerine kültüralist seçkin eleştirisini öne çıkardığı eleştirisinde bulunmuştuk. Bu aslında Türkiyeli Liberallerin çoğunun düştüğü bir hatadır. Liberallerimiz "devlet doğası gereği kötücüldür ve sınırlandırılmalıdır," demekten ziyade devletin başındaki seçkinlerin kültüralist eleştirisini yapmaya daha faza eğilim göstermiş-

27 İslâmcı entelektüellere ve AK Parti'ye dair eleştirilerimi barındıran bir çalışma için bkz. Yüksel Taşkın, *AKP Devri: Türkiye Siyaseti, İslâmcılık ve Arap Baharı*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2013.

tir. Böylece "kültürel yabancılaşma" tezleri üzerinden seçkinlerin yer değiştirmesini asıl mesele olarak gören ve gösteren siyasal projelerin istismarına açık kapı bırakmışlardır. Genel olarak İslâmcılık ve Türkiye sağı bu yolla devlet eleştirisinden kaçtı, kültür eleştirisine sığındı. Sorun devletin doğasıyla ilgili değildi. Sorun "devletin dümenini geçici olarak gasp etmiş halkına yabancılaşmış muktedirlerdeydi."

Liberallerin kültürel yabancılaşma tezini bu kadar fazla öne çıkarmaları ve kendilerini de "Batıcı azınlık" içerisinde görmeleri, neticede siyasal hayata dair bir özgüvensizlik geliştirmelerinin de önünü açtı. Onlar ancak zamanı gelen fikirlerle gündem oluşturabilirlerdi ama bu fikirleri siyasi alana "Sağ cenahtan" çıkabilecek "otantik reformcular" taşıyabilirdi. Kısacası fikir ayağını onlar üstlenecek; siyaset ayağını ise kaçınılmaz olarak Sağ'dan gelen reformcular hayata geçireceklerdi. Bulduklarını sandıkları reformcular sırasıyla Özal ve Erdoğan'dı.

Sadece Batı'da değil, Pakistan, Hindistan veya Mısır gibi ülkelerde Liberal duruş, sokağı ve siyasi mücadeleleri de işaret ederken, Türkiye'de Liberalizm siyaset alanında etkili olamayacağı ön kabulüyle kendisini bir fikir akımı olmaya kilitledi. Kendilerine hiçbir zaman Liberal demeyen sağ siyasetçilerin, geliştirdikleri fikirleri eksiksiz hayata geçirmelerini umdu. Kimi zaman kapalı kapılar ardında kilit şahısları etkileme arayışlarına sirayet eden seçkinciliğin, Liberallere yönelik yer yer abartılı tepkiselliği beslediğini söyleyebiliriz.

Liberallerin Demokratizm etkisinde ve Ilımlılaşma Kuramı ekseninde AK Parti'yi yegâne demokratikleştirici aktör olarak görme ve gösterme tavırlarının eleştirisini yukarıda detaylıca yaptığımız için burada ayrıca tekrarlamayacağız. Yukarıda "Mardin'in Kemalizmi bağlamına yerleştirme, Osmanlı'yla belirli süreklilikler üzerinden eleştirilerini ortaya koyma titizliği, post-Kemalist paradigmanın sonraki çalışmalarında büyük ölçüde terk edildi," tespitini yapmıştık.

Otoriterliğin kaynaklarına dair asıl vurgu tek parti dönemine ve bunun 1950 sonrasına devreden "otoriter vesayetçi" bakiyesine yöneldi. Böylece belki de post-Kemalist paradigmanın

en önemli zayıflıklarından birisi ortaya çıkmış olacaktı: Otoriterliğin kaynaklarını sadece Kemalizmde aramak ve bunun Osmanlı'daki köklerini sorunsallaştırmamak. Kemalizmi de kapsayabilecek daha geniş bir otoriterleşme okumasına Türkiye sağını katmamak ve Türkiye sağının Osmanlı'dan beri devamlılık gösteren veya Osmanlı'yla kurduğu ilişkinin otoriter yorumlara zemin açan yönlerine bakmamak. Yukarıda post-Kemalist paradigmaya dair yaptığımız bu eleştirinin, Liberallerin AK Parti'nin barındırdığı otoriter unsurları görememeleriyle neticelendiğini söyleyebiliriz...

Aranan "otantik reformcunun" ancak sağ kanattan gelebileceğine dair bu ön kabul, çoğunluğu 1980 öncesi sosyalist hareketlerden gelen Liberallerin, sol kesimle diyalojik bir iletişime girmekten kaçınma refleksini daha da derinleştirdi. Liberalizm özellikle 1990'ların ikinci yarısında sola konuşmayı terk etti. Liberaller tezlerini sol gruplara anlatmayı terk ettikleri gibi CHP etrafında kümelenen "endişeli modernlere" hitap etmeyi de önemsemediler. Elbette bu iletişimsizlik tek taraflı bir ihmale indirgenemez. Birbirlerini meşru kabul etmeme eleştirisi sol, Kemalist ve Liberal çevrelerin tümüne yöneltilebilir. Bu meşru görmeme hali ve iletişimsizlik halen devam etmektedir. AK Parti'nin 2011 sonrasında "Liberal paydaşlarını" terk etmesiyle Liberallerin diyalog ve iletişim zeminleri bütünüyle ortadan kalkmış oldu...

Bundan sonra yapılacak otoriterlik eleştirilerinin ve bu otoriter pratiklerden özgürleşme adına geliştirilecek (siyasi) önerilerin daha ikna edici ve tutarlı olabilmeleri için, öncelikle yukarıda post-Kemalizme ve Liberal uyarlamalarına yönelttiğimiz eleştirileri dikkate alarak işe başlamaları büyük önem taşımaktadır. Her zaman evrensel ölçüler olduğunu ama evrenseli aramanın, özellikle demokrasi söz konusu olduğunda, sürekli olarak yenilenmesi gereken, bitimsiz bir arayış olduğunu kabul etmek de bu çabalara eşlik etmelidir...

Siyasi Partiler Çalışmaları Kapsamında Post-Kemalizmi Yeniden Düşünmek

Şebnem Yardımcı Geyikçi - Berk Esen

Giriş

Türkiye akademik camiasını uzun bir dönem etkisi altında bırakan post-Kemalist paradigma siyasi partiler hakkında yapılan çalışmaları da şekillendirmiştir. Fakat, kitapta ele alınan diğer temalardan farklı olarak siyasi partiler ve parti sistemi çalışmalarının genellikle paradigmanın dolaylı olarak etkisi altında kaldığı söylenebilir. Bunun bir nedeni post-Kemalist olarak adlandırabileceğimiz akademisyenlerin siyasi partiler özelinde çalışmalarının fazla sayıda olmaması ise, diğer nedeni Türk siyaseti hakkında son dönemde yapılan araştırmaların içinde siyasi rejim dinamikleri ve seçmen davranışı konularının daha baskın şekilde yer almasıdır. Son yıllarda özellikle AKP üstüne yapılmış çalışmaların sayısı hayli artsa da, 2002 öncesi dönemde kurulmuş siyasi partiler hakkında yazılmış çok az sayıda monografik eser vardır. Post-Kemalist yazarlar analizlerinde başta Cumhuriyet Halk Partisi olmak üzere siyasi partileri monolitik yapılar olarak kabul etmiş ve tarihsel bağlamlarından kopuk genel anlatılar kullanmışlardır. Aslında bu durum bile post-Kemalist paradigmanın önceliklerini göstermek açısından çok çarpıcı bir tespittir. Ayrıca, uluslararası literatürün ya-

kın zamanda odaklanmaya başladığı parti sistemi, parti yapısı ve örgütü, ve parti-devlet ilişkisi gibi konular Türkçe siyaset bilimi yazınında neredeyse hiç incelenmemiştir.

Bu eksikliğe rağmen, post-Kemalist paradigmanın yapı taşlarından olan merkez-çevre tezinin Türkiye'de siyasi partiler üzerine yazılan külliyatın temel referans noktası olduğu görülmektedir. Bu makalenin amacı merkez-çevre tezinin şekillendirdiği post-Kemalist yazını siyasi partiler çalışmaları kapsamında yeniden düşünmektir. Bunu yaparken bu tezin uzantısı olan sağ partilerin hem çevrenin ve hem de bununla bağlantılı olarak demokratik rejimi destekleyen temel aktörler oldukları iddiası ve Cumhuriyet Halk Partisi'nin (CHP) de merkezin ve onun temsil ettiği atanmış siyasi aktörlerin savunucusu olduğu varsayımı sorunsallaştırılacaktır. Ayrıca Cumhuriyet tarihi boyunca CHP'nin elitist ve vesayetçi bir parti olarak Türkiye'de demokratik rejimin konsolide olmasını engelleyen başat aktör olduğu iddiası tartışmaya açılarak, sağ partilerin ordu ile ilişkileri ve ülkenin otoriterleşmesindeki rolleri incelenecektir. Ordu müdahaleleri nedeniyle Türkiye'de demokratik düzenin gelişmediği savının yanında Türkiye'deki sağ partilerin çoğunlukçu yönetim yapıları nedeniyle iktidarda sıkıntı yaşadıkları dönemlerde otoriter uygulamalara yöneldikleri tezi tartışılacaktır. Son olarak, Türkiye'de siyasi partiler üstüne bundan sonraki dönemde ne tip çalışmalar yapılması gerektiği konusunda bazı tavsiyeler ışığında yeni bir paradigma arayışına katkıda bulunulacaktır.

Demokrat Parti ve merkez-çevre

Türkiye'de çok partili siyasi hayatın başlangıcı Cumhuriyet döneminde serbest ve adil seçimlerin ilk defa yapıldığı 1950 parlamento seçimleri olarak kabul edilir. Bu tarihte genel oy ve tek dereceli seçimler uygulanmış ve 1946 yılında CHP içinden çıkan muhalif hareketin kurduğu Demokrat Parti (DP) iktidarı ele geçirerek 27 senelik tek parti iktidarına son vermiştir. Hem Kemalist hem de post-Kemalist yazının konuya atfettiği önem

nedeniyle Türkiye'de tek parti dönemi (1923-1945) ve çok partili siyasi hayata geçilen ilk devre (1946-1960) üzerine yazılmış olan külliyat hatırı sayılır derecede kabarıktır.[1] Bu alanın üretken isimlerinden tarihçi Cemil Koçak, demokrasiye geçiş yılları olarak tanımlanan bu dönemi "Türkiye'de iki partili siyasi sistemin kuruluş yılları" olarak tanımlamaktadır.[2] Takip eden yıllarda da CHP-DP ikileminin analizi Türk siyasetini anlamanın anahtarı olarak görülmüştür. Dönem uzmanı birçok tarihçiye göre bu dönemin siyasal yapılanması Cumhuriyet dönemindeki siyasi sistem hakkında önemli ipuçları vermektedir. Öyle ki, 2000'ler hatta 2010'larda yaşanan siyasal çatışmalar bile birçok akademisyen tarafından tek parti ve onu takip eden Demokrat Parti iktidarı dönemleri üzerinden okunmaktadır. Dolayısıyla post-Kemalist paradigmanın ana hatları bu dönem okumalarından çıktığı iddiası abartı olmayacaktır.

Post-Kemalist eleştiriyi anlayabilmek için öncelikle Kemalist yazarların DP dönemi analizleri iyi okunmalıdır. Özellikle 1960'lar ve 1970'ler döneminde yazan Kemalistlere göre DP'nin ortaya çıkışı iki farklı elit grup arasındaki çatışmanın sonucudur.[3] Bu görüşe göre 1954 seçimleri ile iktidarını perçinleyen DP, bu noktadan sonra dini siyasete alet etmiş ve karşı devrimin aktörü olmuştur:

---

1 Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1999; Cemil Koçak, *Belgelerle İktidar ve Serbest Cumhuriyet Fırkası*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006; Cemil Koçak, *Türkiye'de İki Partili Siyasi Sistemin Kuruluş Yılları (1945-1950): İkinci Parti*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010; Cemil Koçak, *Demokrat Parti Karşısında CHP*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2017; Ahmet Demirel, *Tek Partinin İktidarı: Türkiye'de Seçimler ve Siyaset (1923-1946)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015; Cem Emrence, *99 Günlük Muhalefet Serbest Cumhuriyet Fırkası*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006; Metin Çınar, *Anadoluculuk ve Tek Parti CHP'de Sağ Kanat*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013; Hakkı Uyar, *Tek Parti Dönemi ve Cumhuriyet Halk Partisi*, Boyut Yayın Grubu, İstanbul, 1998; Hakkı Uyar, *Demokrat Parti İktidarında CHP, 1950-1960*, Doğan Kitap, İstanbul, 2017.

2 Koçak, *a.g.e.*, 2010, s. 14.

3 Tarık Zafer Tunaya, *İslâmcılık Akımı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2003 [1962]; Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, *Türkiye'de Üç Devir*, 2. cilt, Sinan Yayınları, İstanbul, 1973; Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, *Sağ'sız Sol'suz Demokrasi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1976.

> Din duygularını istismar eden bir iktidar partisinin gelenekçi kitle oylarını nasıl kazanabileceğini ve siyasetin din alanına girmesine karşılık, dinin de nasıl siyasete alet olabileceği 1960 yılında elle tutulacak kadar şekillenmiştir.[4]

Buradaki temel iddia DP'nin halkın temsilcisi olmaktan ziyade siyasi çıkarları doğrultusunda halkın dinî duyarlılıklarını ve savaş sonrası ekonomik problemlerin CHP'ye karşı halk arasında yarattığı kini istismar eden bir elitler topluluğu olduğudur.[5] Hatta Velidedeoğlu için DP yöneticileri CHP ekolünde yetişmiş ve o ekolün siyasal alışkanlıklarını benimsemiştir ki bu da partinin otoriter eğilimlerini açıklamaktadır.[6]

Kemalist olarak adlandırılabilecek bu okumalara yönelik en kapsamlı eleştiriyi Şerif Mardin 1973 yılında kaleme aldığı "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri" adlı makalesinde yapmıştır.[7] Yazıldığından 45 yıl sonra dahi Mardin'in adı geçen makalesi ve merkez-çevre analizi halen sıklıkla kullanılmaktadır ve bu özelliği ile Türkiye'de sosyal bilimler alanını derinden etkileyen çalışmaların başında gelmektedir.[8] Türkiye'de siyasi partiler araştırmalarında da Mardin'in önerdiği çerçeve, parti sistemi çalışmalarının temel referans noktası halini almıştır. Bu çerçeve o kadar baskındır ki post-Kemalist olarak tanımlayamayacağımız akademisyenler bile siyasi partiler üstüne yaptıkları çalışmalarda merkez-çevre dikotomisini temel analitik çerçeve olarak kullanırlar.[9]

---

4 Tunaya, *a.g.e.*, s. 223.

5 Velidedeoğlu, *a.g.e.*, 1973.

6 *A.g.e.*

7 Şerif Mardin, "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?", *Daedalus*, cilt 102, sayı 1, 1973, s. 169-190.

8 Onur Bakıner, "A Key to Turkish Politics? The Center-Periphery Framework Revisited", *Turkish Studies*, cilt 19, sayı 4, 2018, s. 503-522.

9 Ali Çarkoğlu, "Voting Behavior in Turkey", *Handbook of Modern Turkey*, Routledge, New York, 2012, s. 160-170; Emre Kongar, *21. Yüzyılda Türkiye: 2000'li Yıllarda Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1998; Ersin Kalaycıoğlu, "Kulturkampf in Turkey: The Constitutional Referendum of 12 September 2010", *South European Society and Politics*, cilt 17, sayı 1, 2012, s. 1-22.

Mardin'e göre Kemalizm İslâmcıları ve Kürt azınlığı dışlayan ve merkez tarafından çevreye dayatılan elitist bir modernleşme projesidir. Kökenleri Osmanlı modernleşmesine uzanan askerî-bürokratik merkez ve heterojen çevre arasındaki ayırım, Kemalist modernleşme ile iyice derinleşerek Türk siyasetinin yapısal özelliği haline gelmiştir.[10] Bu açıdan, 1945 sonrası çok partili dönemde Demokrat Parti "demokratik çevre"nin temsilcisi olarak görülürken, CHP "bürokratik merkez"in partisi konumunu almıştır.[11] Dolayısıyla Mardin'e göre Türk siyasetinin tanımlayıcı ayrımı (*cleavage*) birbirlerinden sosyo-kültürel anlamda kopuk merkez ve çevre arasındadır:

> ...Cumhuriyet Halk Partisi, gelecekte yapması gereken işin örgütlenme ve harekete geçirme olduğunu kavrayacak yerde, eski ideallerin korunmasına sımsıkıya bağlandı. Böylece bürokratlar da onu, en iyi işbirliği kurabilecekleri parti olarak seçtiler. Bu durumda, Cumhuriyet Halk Partisi'nin "bürokratik" merkezi, Demokrat Parti'nin ise "demokrat" çevreyi temsil ettiğini ileri sürmeyi sağlayacak sağlam nedenler ortaya çıkmış oldu.[12]

Bu bağlamda Mardin'in merkez-çevre analizi ya da diğer bir deyişle elitler-halk ikilemi üzerinden yaptığı CHP-DP analizi, bu ayrışmayı elitler çatışması olarak okuyan Kemalist yazarları derinden eleştirmektedir. Makalenin aslında Osmanlı siyasal hayatını analiz etmek ve modern Türkiye'deki izdüşümlerini tartışmak için kaleme alındığı söylenebilir. Yazıldığı dönemde merkez-çevre analizi akademideki Mülkiye'den yayılan sol hegemoniye karşı alternatif bir sosyoloji okuması getirmeye çalışmıştır. Bu eleştirel okuma Kemalist paradigmayı sert bir şekilde eleştirirken, aynı zamanda 1970'li yılların akademik çevrelerinde yaygın şekilde kabul gören Marksist anlatıdan da kendini ayrıştırmaktaydı. Öte yandan Mardin'in amacı Türkiye siyasetini açıklayacak yeni bir paradigma ortaya koymaktan ziyade ileride geliştirilebilecek bir teorik alternatif

10 Mardin, a.g.m.

11 Mardin, a.g.m., s. 186.

12 Mardin, a.g.m., s. 186.

okuma sunmak idi.[13] Fakat, Mardin'in makalesi özellikle AKP iktidara geldikten sonra birçok tarihçi, sosyolog ve siyaset bilimci tarafından sıklıkla kullanılmış[14] ve dönem sonrası yaşanan bütün değişimlere rağmen, diğer bir deyişle Türk siyasal hayatındaki aktörlerin çeşitlenmesi ve süreçlerin karmaşıklaşmasına rağmen, Türk siyasetinin temel açıklayıcısı olarak kabul edilmiştir. Evrimleşen merkez-çevre bakış açısı, seküler/İslâmcı veya modern/gelenekçi ayrımı olarak benimsenmiş ve Cumhuriyet tarihinde siyasal davranışın anahtarı olarak ortaya konulmuştur.

Merkez-çevre analizini inceleyen ve test eden,[15] Wuthrich[16] ve Bakiner[17] merkez-çevre analizinin hem ampirik hem de kuramsal problemlerini belirtmiş ve analizin Türk siyasetinin karmaşıklığını açıklamadaki yetersizliğinden bahsetmişlerdir. Merkez-çevre analizi siyasal davranışı açıklamak yerine son dönemde siyasal polemiğe hizmet eden ideolojik bir araç rolü görmektedir. Wuthrich'e göre siyasetin temel belirleyici faktörü elitler ve halk arasındaki ayrımdan ziyade elitlerin benimsediği farklı stratejilerdir. Wuthrich 1950-1957 dönemi üstünden bu analizini temellendirmiştir. Takip eden dönemlerin ampirik incelemesinin de benzer sonuçlar verme ihtimali yüksektir. Şaşırtıcı olan buna rağmen siyaset bilimi literatüründe modele atıfların günümüzde de devam etmesidir.[18] 1980 sonrası Türk toplumunun yaşadığı hızlı şehirleşme ve sosyo-ekonomik dönüşüm nedeniyle son dönem çalışmalarda artık ana etmen merkez-çevre çatışmasından dinin toplumdaki yerini konu alan kültür savaşına (*Kul-*

---

13 Bakiner, a.g.m., s. 504.

14 A.g.m., s. 509.

15 Fethi Açıkel, "Entegratif toplum ve muarızları: 'merkez-çevre' paradigması üzerine eleştirel notlar", *Toplum ve Bilim*, cilt 105, 2006, s. 30-69.

16 F. Michael Wuthrich, *National Elections in Turkey: People, Politics, and the Party System*, Syracuse Üniversitesi Yayınları, New York, 2015.

17 Bakıner, a.g.m.

18 S. Erdem Aytaç, Ali Çarkoğlu ve Kerem Yıldırım, "Taking Sides: Determinants of Support for a Presidential System in Turkey", *South European Society and Politics*, cilt 22, sayı 1, s. 1-20.

turkampf) kaymıştır.[19] Hatta Şerif Mardin'in kendisi bile akademik kariyerinin son döneminde yükselen İslâmcı dalganın yarattığı otoriter havaya "mahalle baskısı" kavramını ortaya atarak dikkat çekmiştir.[20] Fakat bu makalenin asıl amacı merkez-çevre analizini test etmekten ziyade, bu analizi benimseyen post-Kemalist yazarları sorunsallaştırmaktır. Mardin'in merkez-çevre kavramına dayanan akademik analizi sonraki dönemlerde geniş akademik çevrelerde sorgulanmadan kabul edilirken, birçok post-Kemalistin yaptığı utangaç AKP savunusundaki sorunları maskelemiştir.

Post-Kemalizm ve merkez-çevre

Hasan Bülent Kahraman *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi I* kitabında merkez-çevre modelini Türk siyasal hayatı okumasının merkezine yerleştirmiş, hatta kendi deyimiyle merkez çevre etkileşiminin Gramscici bir tarihsel blok kavramı üstünden "dönemsel-dinamik analizini" yapmıştır. Kahraman'a göre CHP, Kemalizmin partisidir ve devleti öncelikli bir kavram olarak ele almıştır; bu açıdan ordu-aydınlar ve bürokrasiden oluşan tarihsel bloğun ve siyasal merkezin temel aktörüdür. Kahraman satır aralarında CHP'deki dönüşüme değinmesine rağmen merkezi hem siyasal davranış, hem de sosyolojik yapısı açısından değişim göstermemiş homojen bir bütün olarak resmetmiştir.[21] Bu çerçevede diğer post-Kemalist yazarlarda da sıklıkla tekrar eden Kemalizm ile 12 Eylül eşitlemesi yapmış, 12 Eylül'ü "Kemalist 1930'ların organik, solidarist, korporatist, apolitik" toplum tahayyülünü gerçekleştirme adımı olarak resmetmiştir. Merkez, hukuksal-normatif ve kültürel düzenlemeler bütünü olarak resmettiği "pasif modernleşme"nin aktörüdür.[22]

---

19 Kalaycıoğlu, a.g.m., 2012.

20 Ruşen Çakır (der.), *Mahalle Baskısı*, Doğan Kitap, İstanbul, 2008.

21 Hasan Bülent Kahraman, *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi (Kavramlar, Kuramlar, Kurumlar)*, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008.

22 *A.g.e.*

Çevre ise, Kahraman'a göre, "siyaseti boydan boya etkileyen ana unsurdur."[23] 1950 sonrası kendini gösteren devlete karşı toplumun siyasal mücadelesi aslında merkeze karşı çevrenin mücadelesidir. Çevre takip eden süreçte hem merkezde hem de çevrede örgütlenmiştir ve bu açıdan merkezden farklı olarak dinamik bir aktör olmuştur. 1950-1960, 1965-1971, 1973-1980, 1983-1991, 2002-2007 ve 2007 ve sonrası çevre egemenliğinin hâkim olduğu dönemlerdir.[24] Çevre "aktif modernleşme"nin aktörüdür. Aktif modernleşme "kentleşme-sanayileşme ekseninde başlayan ve genel olarak gelir-refah düzeylerinin artmasına denk düşen bir anlayıştır."[25] Dönemsel analizi incelendiğinde 1973-1980 dönemini Kahraman geçiş dönemi olarak tanımlamış, çevrenin sadece 1970'lerde sol bir siyasal tepki gösterdiğini belirtmiştir. Bu çerçevede Ecevit liderliğinde CHP'nin 1973 ve 1977 seçimlerinde çevrenin desteğini aldığını ve çevreye açıldığını belirtmiştir. Fakat çevre egemenliğinin hâkim olduğu diğer bütün dönemler, 1973-1975 arası ve 1975 sonrası Ecevit azınlık hükümeti hariç, sağ partilerin iktidarlarına tekabül etmektedir. Dolayısıyla Kahraman'ın resmettiği tabloda çevrenin temel aktörü DP çizgisini takip eden AP hükümetleri ile güçlenen, siyasal İslâmla radikalleşen sağ partilerdir. Bu çerçevede 1971 dönemi istisnai bir dönemdir. Ki bazı post-Kemalist yazarlara göre bu dönem bile CHP, çevrenin aktörü olamamıştır:

> Ecevit halk tabanını sağlamlaştırmakta başarısız oldu ve işçi sınıfını faşizme karşı mücadelede kendisine yardıma çağırmak yerine, halkın karşısında devletin temsilciliğini benimsedi. CHP'nin Atatürkçü kökenleri, devletçilik ve yukarıdan yönetme geleneği partiyi iktidara geri getirmiş olan tabandan gelen coşkuya baskın geldi.[26]

---

23 *A.g.e.*, s. 183.

24 *A.g.e.*

25 *A.g.e.*, s. 180.

26 Murat Belge, "Sol", *Geçiş Sürecinde Türkiye*, Belge Yayınları, İstanbul, 1989, s. 245.

Yine 1983-2002 dönemi arasında Sosyal Demokrasi Partisi (SODEP)-Halkçı Parti (HP)-Sosyal Demokrat Halkçı Parti (SHP) ve CHP çizgisinde yaşanan değişimler analiz edilmeden ya da AP-DP-ANAP/DYP-AKP arasındaki farklılıklar dikkate alınmadan, 2002 sonrası CHP, Kahraman tarafından klasik merkezin temsilcisi, AKP ise çevrenin son hali olarak tanımlanmıştır:

> Çevre, [2002] seçim sonuçlarıyla İslâmi tonlar taşıyan ve o kökten gelmesine rağmen bir yenileşmenin simgesi olan AKP'yi tek başına iktidara getirmiştir... Seçim sonrasında ortaya çıkan duruma bakılacak olursa, Türkiye'deki siyasal hayat çok ciddi bir kutuplaşmayla karşı karşıyadır. 2002 seçimlerinin barajı geçen ikinci partisi kesinleşen çizgiler içinde merkezi, üstelik klasik merkezi temsil eden CHP olmuştur.[27]

Benzer temaları dile getiren fakat Kahraman gibi sadece merkez-çevre çerçevesinden okumayan post-Kemalist yazarlar da Kemalist devlet ve toplum karşıtlığını sıklıkla dile getirmiş, Kemalizmi devletin toplum üzerindeki hükümran konumunu güçlendiren "tepeden modernleşmeci, zorba devlet inkılapları" bütünü olarak tanımlamıştır.[28] Yine bu yazarlar da Kemalizmi ve Kemalist aktörleri monolitik bir yapı olarak resmetmiş, devletin resmî ideoloji ve bu açıdan merkezin resmî ideolojisi Kemalizmi eleştirmiştir.[29] Bahsi geçen yazarlar merkez-çevre analizini birebir benimsememelerine rağmen dolaylı olarak merkezi devlet ve devletle bütünleşen statüko olarak resmederken, çevreyi halk ve halkı temsil eden sağ iktidarlar olarak konumlandırmaktadır. Bu açıdan merkez-çevre analizinin izdüşümlerinin siyasi partiler üstüne yapılan çalışmalarda sıklıkla kullanıldığını iddia etmek yanlış olmaz. Dolayısıyla, post-Kemalist literatürde siyasi parti çalışmalarının bu temel üstü-

---

27 Kahraman, *a.g.e.*, s. 231.

28 Ahmet İnsel, *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990, s. 140.

29 Mehmet Altan, *Sarayı Yıkalım: Değişen ve Değişmeyen Türkiye*, Hayy Kitap, İstanbul, 2010; Belge, a.g.m.; İnsel, *a.g.e.*; Ahmet İnsel, *Düzen ve Kalkınma Kıskacında Türkiye*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

ne inşa edildiğini ve siyasi partilerin sosyal taban ve stratejilerini değiştirmeleri ihtimaline yer verilmediğini görüyoruz. Örnek olarak, CHP'nin 1973-1977 arasında ve SHP'nin 1989 yerel seçimlerinde büyükşehir varoşlarından, Alevi ve emekçi kesimlerden yüksek oy alması gözardı edilmiştir. İslâmcı-laik çatışması üstüne konumlandırılan bu analiz HDP'ye destek veren Kürt seçmenleri, MHP-İyi Parti ayrışmasını ve AKP'nin devlet mekanizmasını tamamen ele geçirmesini yorumlamakta hayli yetersiz kalmaktadır. Ayrıca, ulusal ekonomilerin küresel piyasalarla iç içe geçmesi sonrası devlet bürokrasisi ile merkez elitler arasındaki uyum bozulmuş ve yeni durumda ekonomik elitler ve çeşitli dinî gruplar daha etkin bir konuma gelmişlerdir.[30]

Post-Kemalist siyasi partiler literatürünün ortak paydası sağ partileri çevrenin aktörü olarak resmetmesi ve CHP'yi ise merkezin sözcüsü olarak konumlandırması ve bu özelliği ile monolitik, demokrasiye bağlılığı kuşkulu, statükocu bir parti olarak görmesidir. Her iki yaklaşım da problemlidir. Birincisi sağ partilerin sürekli olarak çevre temsilcisi olarak nitelendirilmesi, merkez olarak kabul edilen ordu ile sağ partiler arasındaki ilişkinin yeterli düzeyde analiz edilmesini engellemiştir. Hatta bu ilişki çoğunlukla yok sayılmış, ordu genellikle CHP ile özdeşleştirilmiştir. Aynı zamanda sağ partilerin, merkezin dışında kalan, eğitim ve sosyo-ekonomik statü seviyesi düşük, dinî duyarlılıkları yüksek kitlenin yani "çevre"nin oyunu alması ve baskıcı-otoriter kabul edilen CHP'nin karşısında olmaları, onların "demokrasi"nin temel aktörü olarak tanımlanmalarına yol açmıştır. Türk siyaset bilimi yazınında özellikle Soğuk Savaş dönemi üstüne yapılan tarih çalışmalarının azlığı nedeniyle, bu kavramlar fazla sorgulanmadan birçok araştırmacı tarafından tekrar tekrar kullanılmış ve günümüz siyasetini anlamak için temel analitik çerçeve haline gelmiştir. Oysaki, Türk demokrasisinin uzun yıllar seçimsel demokrasi olarak tanımlanmasının sorumlusu sadece Kemalist merkez değil, uzun yıllar iktidarı kontrol eden sağ par-

30 Açıkel, a.g.m.

tilerin sorunlu demokrasi tanımıdır. Sağ partilerin kontrolündeki hükümetlerin takip ettiği otoriter uygulamalar ve çoğunlukçu yönetim tarzı bu literatürde yakın zamana kadar neredeyse hiç gündeme getirilmemiştir. Bu nokta Türkiye'de siyasal rejimin sağ bir hükümet güdümünde "rekabetçi otoriter"[31] bir çizgiye kaydığı güncel dönem için bilakis vurgulanmalıdır. Ayrıca özellikle Soğuk Savaş döneminde merkez sağ ve uç sağ partilerin merkezi temsil eden askerî ve bürokratik elitlerle antikomünizm ortak noktası üzerinden geliştirdikleri işbirliği görmezden gelinmektedir.[32]

İkincisi ve daha önemlisi post-Kemalist literatür odağına tek parti dönemini almıştır. Özellikle tek parti dönemi ve bir dereceye kadar da Demokrat Parti iktidarı üzerine pek çok araştırma mevcutken 1960-1980 dönemi Türk siyasi hayatı yeterli ilgiyi görmemiştir.[33] Bu da bu dönemde CHP'nin deneyimlediği değişim ve dönüşümün göz ardı edilmesine ve CHP sanki hiç dönüşüm geçirmemişçesine monolitik, durağan, neredeyse tarih dışı bir parti gibi değerlendirilmesine neden olmuştur.[34] Hiç şüphesiz 1930'lar CHP'si ile 1950'ler, 1970'ler ya da 1990'lar CHP'si birbirinden çok farklı siyasi tutumlar takınmıştır. Bu zaman zarfında partinin geçirdiği ideolojik değişimler ve kadro yenilenmesi yeterince incelenmemiş ve dolayısıyla akademik yazını da etkilememiştir. Uzun ömürlü her siyasi aktörde olduğu gibi, CHP politikalarında da stabil unsurlarla değişken unsurlar bir arada bulunmaktayken, akademik yazında ısrarla stabiliteye, durağanlığa vurgu yapılması ancak paradigmatik bir post-Kemalist bakış açısı ile açıklanabilir. Ayrıca CHP'nin 1945-50 arasında çok partili hayata geçmek için at-

31 Berk Esen ve Şebnem Gümüşçü, "Rising Competitive Authoritarianism in Turkey", *Third World Quarterly*, cilt 37, sayı 9, 2016, s. 1581-1606.

32 Berk Esen, "Praetorian Army in Action: A Critical Assessment of Civil-Military Relations in Turkey", *Armed Forces & Society*, cilt 47, sayı 1, 2021, s. 201-222.

33 İlker Aytürk, "Post-post Kemalizm: Yeni Bir Paradigmayı Beklerken", *Birikim*, sayı 319, 2015, s. 34-47.

34 Berk Esen, "Nation-Building, Party-Strength, and Regime Consolidation: Kemalism in Comparative Perspective", *Turkish Studies*, cilt 15, sayı 4, 2014, s. 600-620.

tığı demokratik adımlar başta olmak üzere sağ hükümetlerin otoriter uygulamalarına karşı yürüttüğü demokratik muhalefete neredeyse hiç değinilmemiştir. Bu özelliği ile post-Kemalizmin temel dayanağı merkez-çevre okuması 68 yıllık karmaşık Türk siyasetini okumada hayli yetersiz kalmaktadır.

Türkiye'de sağ partiler, ordu ve demokrasi

Post-Kemalistlerin merkez-çevre ikilemini kullanırken, çevrenin aktörü kabul ettikleri sağ partilerin merkezin ana unsuru ordu ile kurduğu ilişkiyi yeterli düzeyde incelediklerini iddia etmek güçtür. Post-Kemalistlere göre Türk Silahlı Kuvvetleri (TSK) Kemalizmin ya da Cizre'nin deyimiyle "dönüştürücü bir kamu felsefesinin" muhafızlığı rolünü üstlenmiştir.[35] Bu özelliğiyle TSK aslen merkezin temel aktörü, baskıcı ve aşkın devlet otoritesinin asli savunucusudur. Dolayısıyla TSK, post-Kemalist yazarlar için ordu-aydınlar ve bürokrasi üçgeninin temsil ettiği merkezin temel aktörüdür. Onlara göre Cumhuriyet tarihini şekillendiren bu merkez bloğunun siyasi alanda sözcülüğünü ise CHP ve onun temsil ettiği seküler merkez sol siyasi gelenek yapmaktadır. Bu iddiayı desteklemek için CHP'nin 1960 askerî yönetimine ve 28 Şubat döneminde ordu üst kademesinin hükümete yönelik olan müdahalelerine verdiği destek kaynak olarak gösterilmektedir. Öte yandan post-Kemalizm, CHP'yi ordu ile kurduğu yakınlık üzerinden eleştirirken, merkez sağ partilerinin özellikle Soğuk Savaş döneminde ordu ile kurduğu ilişkiyi neredeyse tamamen gözardı etmiştir.[36]

Post-Kemalist literatürün en çok üzerinde durduğu olay 1960 darbesi olmuş ve darbeyi yapan subaylardan kimisinin CHP'ye yakın siyasi pozisyonlar almaları CHP-ordu yakınlığı/birlikteliği tezini güçlendirmiştir. Hiç şüphesiz, 1960 dar-

---

35 Ümit Cizre, "Egemen İdeoloji ve Türk Silahlı Kuvvetleri: Kavramsal ve İlişkisel Bir Analiz", *Bir Zümre, Bir Parti: Türkiye'de Ordu*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 140.

36 Esen, a.g.m., 2021.

besi ve sonrasındaki dönem incelendiğinde hem 1961 Anayasası'nın yazım sürecinde hem de onu takip eden süreçte CHP destekleyici bir rol oynamıştır.[37] Hatta Karpat'a göre 1961 Anayasası neredeyse tamamen CHP'nin eseridir.[38] Partinin darbe öncesinde 1959 yılında yapılan XIV. Kurultayı'nda kabul ettiği İlk Hedefler Beyannamesi'nde önerdiği nispi temsil sistemi, iki kamaralı parlamento, TRT ve üniversite özerkliği, Anayasa Mahkemesi'nin kurulması gibi demokratik reformlar askerî müdahale sonrası yazılan 1961 Anayasası ile hayat bulmuştur. 27 Mayıs darbesi sonrasında DP kapatılmış ve parti lideri Adnan Menderes başta olmak üzere partinin ileri gelen üç ismi Yassıada'da kurulan mahkemenin verdiği karar sonucunda idam edilmiştir. Fakat bir askerî müdahaleye maruz kalması DP'nin iktidarı döneminde ordu ile olan ilişkisinin kopuk olduğunu göstermez. Bilakis DP hükümeti iktidara geldikten birkaç hafta sonra ordu üst kademesinin neredeyse tamamını emekliliğe sevk etmiş ve sonrasında Genelkurmay Başkanlığı'nı partiye yakın isimlere teslim etmeye dikkat etmiştir. Fakat ordunun üst kademesi ile kurulan barışık ilişki DP iktidarını sürdürmeye yetmemiş, aksine ordu içinde üst kademe ve alt kadrolar arasında çatışmanın dozunu artırmıştır.[39] Bu açıdan bakıldığında DP iktidarının sivilleşme yönünde hareket ettiği söylenemez. Hatta bazılarına göre, DP hükümeti Atatürk'ün amaçladığı tarafsız ordu geleneğini yıkmış, orduyu kendi partizan çıkarları yönünde kullanmayı seçmiştir.[40] O dönem görev yapmış subayların çoğunun anılarında DP hükümetinin orduyu partizan bir şekilde yeniden inşa etme çabası ve yüksek ko-

---

37 Ümit Özdağ, *Menderes Döneminde Ordu-Siyaset İlişkileri ve 27 Mayıs İhtilali*, Boyut Yayın Grubu, İstanbul, 2004; Metin Toker, *Demokrasimizin İsmet Paşalı Yılları: Yarı Silahlı, Yarı Külahlı Bir Ara Rejim, 1960-1961*, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 1991.

38 Kemal H. Karpat, *Studies on Turkish Politics and Society: Selected Articles and Essays*, Brill, Leiden, 2003, s. 359.

39 Carter Vaughn Findley, *Turkey, Islam, Nationalism, and Modernity: A History, 1789-2007*, Yale Üniversitesi Yayınları, New Haven, 2010.

40 Daniel Lerner ve Richard D. Robinson, "Swords and Ploughshares: The Turkish Army as a Modernizing Force", *World Politics*, cilt 13, sayı 1, 1960, s. 19-44.

muta kademesini Demokrat Partili politikacılar karşısında hor görmesi çok yaygın şekilde eleştirilir.[41]

Öte yandan, özellikle 1965 sonrası CHP'nin benimsediği "ortanın solu" yaklaşımı ve işçi sınıfını hedefleyen yeni programı ana muhalefet partisini giderek ordudan uzaklaştırırken, DP'nin devamı olma iddiasını taşıyan Adalet Partisi (AP) buna tezat oluşturacak şekilde TSK ile barışık ve yakın bir ilişki kurmayı tercih etmiştir. Burada belirtilmesi gereken önemli bir nokta, 1961 Anayasası ile TSK'nın Milli Güvenlik Kurulu ile siyasi etkinliğini, OYAK ile de iktisadi etkinliğini artırmış, rejimin muhafızlığı rolünü anayasal olarak güvenceye almış olduğudur.[42] Dolayısıyla DP'nin devamı niteliğinde olan bir partinin varlığını sürdürmek için orduyla barışık olması şaşırtıcı değil aksine beklenen bir durumdur. Fakat, Türkiye'de işçi hareketinin güçlenmesi, sendikal aktivitenin artması ve merkez ve uç solun etkisinin hissedilmesi ile birlikte AP-ordu ilişkisi parti için yaşamsal zorunluluğun ötesine geçmiş, bir siyasi ve ideolojik işbirliğine dönüşmüştü.

Adalet Partisi 1965 seçimleriyle birlikte tek başına iktidara geldikten sonra bürokrasiyi kontrol etmek için yoğun çaba sarfederek, özellikle İçişleri Bakanı Faruk Sükan'ın anti-komünist çizgisi nedeniyle güvenlik bürokrasisi nezdinde güçlü bir noktaya gelmişti. 1960 darbesi sonrasında yeni kurulan MİT'in başına Fuat Doğu'nun geçmesiyle birlikte kurumun sol hareketler karşısındaki sert tutumu AP hükümetinin politikalarıyla paralel gitmişti. Soğuk Savaş döneminde sağ partiler ile emniyet güçleri ve ordu arasındaki organik bağların ve özellikle 12 Mart sonrası CHP'li siyasetçi ve entelektüellere karşı yürütülen sert politikaların post-Kemalist yazında neredeyse hiç gündeme getirilmemesi şaşırtıcı değildir. Sadece bu dönemden alınacak örnekler bile sağ partilerin çok uzun süredir merkez aktörlerle yakın ilişkileri olduğunu ve vesayetçi olarak nitelendirdikle-

41 Özdağ, *a.g.e.*; Şükran Özkaya, *Adım Adım 27 Mayıs*, İleri Yayınları, İstanbul, 2005; Adnan Çelikoğlu, *Bir Darbeci Subayın Anıları: 27 Mayıs Öncesi ve Sonrası*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010.

42 Findley, *a.g.e.*

ri politikaları siyasi ve ideolojik çıkarları doğrultusunda CHP karşısında kullanabildiklerini gösterecektir.

1965-1971 döneminde tek başına iktidarı kontrol eden AP, 1961 Anayasası'nın getirdiği kişi ve örgüt hak ve özgürlüklerinden şikâyetçidir. AP'ye göre bu özgürlükler, rejimi tehdit eden komünizmle mücadeleye ket vurmakta, devlet otoritesini zayıflatmaktadır. Komünizm tehdidi ve solun toplumda artan gücü İkinci Dünya Savaşı sonrası Batı ortaklığında yer almayı seçmiş, NATO üyesi TSK'nın AP ile paylaştığı ortak bir kaygıdır. 12 Mart 1971 müdahalesi bu fikirsel işbirliğinin vücut bulmuş halidir. TSK imzasıyla yayınlanan muhtıra şöyle başlamaktadır:

> Parlamento ve hükümet, süregelen tutum, görüş ve icraatıyla yurdumuzu anarşi, kardeş kavgası, sosyal ve ekonomik huzursuzluklar içine sokmuş, Atatürk'ün bize hedef verdiği çağdaş uygarlık seviyesine ulaşmak ümidini kamuoyunda yitirmiş ve anayasasının öngördüğü reformları tahakkuk ettirememiş olup, Türkiye Cumhuriyeti'nin geleceği ağır bir tehlike içine düşürülmüştür.[43]

Muhtıra metninin bu ilk cümlesi müdahalenin AP hükümetine karşı yapıldığını belirtmekte, hükümeti ve parlamentoyu anayasanın gerekliliklerini yerine getirmemekle suçlamaktadır. Bu açıdan bakıldığında darbenin hedefinde iktidar partisi AP'nin olduğu sonucu çıkarılabilir. Oysa ki bu, darbenin görünen yüzüdür, zaman içinde ortaya çıkan asıl niyet ise sol hareketlerin hükümeti ele geçirmesini engellemektir.[44] 1971-1973 ara rejiminin fiili faaliyetleri incelendiğinde de ordunun temel amacının 1961 Anayasası ile birlikte getirilen anayasal özgürlükleri budamak olduğu görülür.[45] Müdahalenin hedefinde

43 Mete Tunçay, Cemil Koçak, Hikmet Özdemir, Korkut Boratav, Selahattin Hilav, Murat Katoğlu ve Ayla Ödekan, *Türkiye Tarihi 4: Çağdaş Türkiye, 1908-1980*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 262.

44 Kemal Karpat, "Turkish Democracy at Impasse: Ideology, Party Politics and the Third Military Intervention", *International Journal of Turkish Studies*, cilt 2, sayı 1, 1981, s. 27-29.

45 Sadi Koçaş, *12 Mart Anıları*, Tomurcuk Matbaası, İstanbul, 1978; Metin Toker, *Demokrasimizin İsmet Paşalı Yılları: İsmet Paşa'nın Son Yılları*, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 1991.

sol hareketler, aydınlar, işçiler, öğrenciler ve sosyalistler vardır. Anayasanın birçok maddesi bu dönemde değiştirilmek istenmiştir. Temel hak ve özgürlükler tırpanlanmış, memurların sendika üyeliği yasaklanmış, hükümete kanun hükmünde kararname çıkartma yetkisi tanınmış, TRT'nin özerkliği kaldırılmış ve Devlet Güvenlik Mahkemeleri kurulmuştur.[46] Parlamentonun askıya alındığı bu iki yıllık süre içerisinde yapılan tüm değişiklikler AP lideri Süleyman Demirel'in 1965 yılından bu yana dile getirdiği taleplerle neredeyse tamamen aynı çizgidedir. Komünizmin rejime karşı en güçlü tehdit olduğu teşhisini paylaşan AP ve ordunun bu tehdide karşı çözümleri de beklenildiği gibi ortaktır.[47] Dolayısıyla AP sivil iktidarının parlamentodaki sandalye sayısı yetersizliği nedeniyle yapamadıklarını askerin yönettiği 12 Mart hükümetleri yapmıştır.[48] Ordunun üst kanadı Başbakan Demirel'e karşı olmamakla birlikte AP yönetiminin yükselen işçi ve öğrenci hareketleri karşısında zayıflığı nedeniyle kaygılıdır. Ayrıca ordunun alt kanadından yükselen müdahale çağrıları karşısında hareketsiz kalmanın kendilerini 27 Mayıs darbesi öncesi DP yanlısı Genelkurmay'ın durumuna düşüreceğinden korkmaktaydı.[49] Cizre, AP-ordu birlikteliğinin etkisini ve sonuçlarını şu şekilde özetlemektedir:

> Bu destek ve işbirliği... yılların devlet partisi CHP'yi, ortanın solu yönelimiyle "halk" cephesine itmiş, yine yılların kitle partisi AP'yi ara rejimin payandası bir devlet partisi konumuna getirmiştir.[50]

Sonuç olarak AP'nin ordu ile kurduğu işbirliği göz önünde bulundurulduğunda çevrenin aktörü olduğu iddiası çok da gerçekçi temellere dayanmamaktadır. Hatta Cizre'ye göre Demirel bütün Anayasa değişikliklerine ek olarak yine aynı dö-

46 Tunçay, Koçak, Özdemir, Boratav, Hilav, Katoğlu ve Ödekan, *a.g.e.*, s. 265.

47 Ümit Cizre, *AP-Ordu İlişkileri: Bir İkilemin Anatomisi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993, s. 115.

48 *A.g.e.*, s. 119.

49 Esen, a.g.m., 2021.

50 Cizre, *a.g.e.*, s. 111.

nemde Cumhurbaşkanlığı'nın rolünün artırılmasını önermiş, bu kapsamda Yargıtay, Danıştay ve Anayasa Mahkemesi başkanlarının Cumhurbaşkanı tarafından seçilmesi gerektiğini belirtmiştir ve bu nedenle 12 Eylül 1980 darbesinin inşa edeceği yeni düzenin öncü mimarlarındandır.[51] Dolayısıyla iddia edilenin aksine AP'den başlayarak Türkiye'de merkez sağ çizgi ve hatta MHP çoğu zaman statükonun asli temsilcisi TSK ile kol kola hareket etmiş, özellikle 1971 sonrası sadece fikirsel düzeyde değil eylemsel açıdan da TSK ile kişi özgürlükleri yerine devlet lehine vesayet kurumlarını güçlendiren değişiklikler konusunda ortaklık kurmuştur. Ayrıca, 12 Eylül yönetiminin 27 Mayıs ve 12 Mart sonrası kurulan iktidarlardan farklı olarak CHP'nin de içinde yer aldığı tüm siyasi partileri kapattıkları unutulmamalıdır.

Benzer şekilde, 1980 darbesi sonrası düzenlenen ilk genel seçimde iktidara gelen Anavatan Partisi (ANAP), her ne kadar sivil iktidara ya da çevrenin iktidarına örnek olarak gösterilse de, ordu ile ortaklık kurmaktan çekinmemiştir. Turgut Özal liderliğinde ANAP kendi iktidarını koruma amacıyla gerektiğinde asker ile birlikte hareket etmiş, statükonun korunması konusunda fikir birliği etmiştir. Burada unutulmaması gereken bir nokta, Özal ile TSK arasındaki ilişkinin temeli 1980-1982 arası askerî cunta dönemine dayanmasıdır. 24 Ocak 1980 kararlarının uygulanmasından sorumlu olan Özal ve ekibi, bu dönemde görevine devam etmiş, hatta Özal, askerî yönetim tarafından Ekonomiden Sorumlu Başbakan Yardımcılığı görevine getirilmiştir. İleride birçok post-Kemalist yazar tarafından uzun zaman sonra cumhurbaşkanlığına gelen ilk sivil ve demokrat isim olarak lanse edilen Turgut Özal siyasi kariyerini 12 Eylül darbesinin mimarı askerî kadro ile yaptığı bu ortaklığa borçludur. Dolayısıyla, Özal ve asker ilişkisi en başından belli bir ideolojik uzlaşı zemininde kurulmuştur. Ayrıca cunta liderliğinde siyasi partilerin feshedilmesinden ve liderlerinin yasaklı konuma getirilmesinden en çok faydalanan partinin de ANAP olduğu aşikârdır. Milliyetçi Cephe hükümetlerinin fikir babası olan Aydınlar

51 Cizre, *a.g.e.*, s. 117.

Ocağı, 12 Eylül darbesi sonrasında Türk-İslâm sentezinin ideolojik bayraktarlığını yapmış ve askerî yönetimi desteklemekten geri durmamıştır. Askerî rejim sırasında orduyu ve parlamenter rejime geçildikten sonra da Turgut Özal'ı desteklemiştir.

Fakat asıl problemli olan nokta ANAP'ın uzun bir süre sivil iktidarın normalleşmesi ve demokratikleşme baskılarına direnmesidir. Bunun en unutulmaz örneği siyasi yasakların kaldırılması konusunda partinin gösterdiği tutumdur. Demokrasi konusunda ilkesel davranmak yerine askerî dönemin getirdiği avantajları kullanmayı tercih eden ANAP, yasakların kaldırılmasını 1987 yılında halkoylamasına götürmüş ve bu süreçte de eski liderleri suçlamayı ihmal etmemiştir.[52] Yine siyasi yasakların kalkması ile eski siyasilerin tabanlarına ulaşacak olmalarından endişe duyan ANAP, hem 1988 yılında yapılması gereken genel seçimleri erkene çekip baskın seçim taktiğini uygulamış, hem de seçim sistemini değiştirerek seçimlerden birinci çıkacak partiyi daha avantajlı konuma getirecek bir yapı getirmiştir.[53] Dolayısıyla, partinin sivilleşme ve demokratikleşme konusundaki tutumu sorgulanabilir niteliktedir.

Siyasi yasakların kalkmasıyla birlikte tekrar siyasi arenaya dönen Süleyman Demirel, yasaklar nedeniyle Hüsamettin Cindoruk'a emanet ettiği Doğru Yol Partisi'nin (DYP) başına geçmiştir. 1980 sonrası dönemde DYP'nin temel çelişkisi DP-AP geleneğine sıkışmış olmasından kaynaklanmaktadır. ANAP'ı darbenin uzantısı olarak tanımlayan DYP bir an önce ordunun siyasi rolünün azaltılmasını talep ederken, diğer taraftan da askerin şekillendirdiği 1982 Anayasası ve onun kurduğu baskıcı yeni devlet düzeni ile devlet otoritesinin güçlendirilmesi söylemi örtüşen AP'nin mirasçısı olduğunu söylemiştir. Bu iki söylem arasındaki temel çelişki DYP'nin tutarlı bir siyasal kimlik oluşturmasını engellemiştir.[54] 12 Eylül yönetiminin haya-

---

52 Suavi Aydın ve Yüksel Taşkın, *1960'tan Günümüze Türkiye Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 357.

53 *A.g.e.*

54 Ümit Cizre, *Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ-Ordu-İslâmcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 43.

ta geçirdiği değişiklikler Demirel'in kullandığı "Otoriter Demokrasi" kavramıyla birebir örtüşmektedir.[55] 1990'lara geldiğimizde ise merkez sağ ve asker arasındaki uzlaşı temelli ilişkinin devamlılığını ANAP'ın 28 Şubat 1997 müdahalesine verdiği tepkide gözlemlemek mümkündür. Partinin lideri Mesut Yılmaz'ın müdahaleyi destekler tavrı ve laikliği tartışılmaz ilke olarak kabul eden yeni resmî ideoloji ile kurduğu ittifak bu açıdan devamlılık göstermektedir.[56]

Özetle, Türkiye'de DP'den türeyen merkez sağ geleneği TSK ile çoğunlukla barışık bir ilişki içinde olmuştur.[57] Bunun en temel nedeni merkez sağın demokrasi algısının sandık demokrasisinin ötesine geçmemesidir. Demokrasiyi sadece seçimlerde ortaya çıkan halk iradesi olarak gören merkez sağ gelenek, bu dar demokrasi vizyonuyla özgürlükleri kısıtlayan baskıcı devletin korunması konusunda ordu ile çoğu zaman hemfikir olmuştur. Sağ partiler Kürt sorununda takip edilen güvenlikçi politikaları destekleme konusunda da ordunun üst kanadıyla aynı çizgide buluşmuştur. CHP geleneğinden gelen SHP'nin sol kanadı Kürt sorununun barışçı yollarla çözümünü savunurken, sağ partiler askerî politikaları desteklemişlerdir. Kürtlerin yoğun yaşadığı bölgelerde alınan sert askerî önlemler, köy koruculuğu sistemi, ve Kürt milliyetçisi milletvekillerinin tutuklanması DYP-SHP hükümetinin iki ortağını sık sık karşı karşıya getirmiştir.

Benzer bir tutumun AKP iktidarında da devam ettiği öne sürülebilir. Refah Partisi ile başlayan siyasal İslâm geleneğinin özellikle 28 Şubat süreci sonrasında asker ile ilişkisi en mesafeli siyasi aktör olduğu söylenebilir. Bu dönem sonrasında bu geleneği temsil eden Refah Partisi (RP) ve Fazilet Partisi (FP) kapatılmış, Milli Görüş hareketi ile vücut bulan siyasal İslâm merkez için temel tehdit unsuru olarak tanımlanmıştır. Bu koşullar altında kendini yenilemek durumunda kalan hareket, yenilikçi kanadın önderliğinde Adalet ve Kalkınma Partisi'ni (AKP)

55 Aydın ve Taşkın, *a.g.e.*, s. 342.

56 Cizre, a.g.m., 2004, s. 144.

57 A.g.m.

kurmuştur. AKP ilk girdiği seçim olan 2002 genel seçimlerinden bu yana girdiği bütün seçimlerden birinci parti olarak çıkarak ülkeyi tek başına yönetmektedir. İktidarının ilk dönemlerinden bu yana birçok post-Kemalist yazar AKP'yi statüko ve merkezin karşısında çevrenin partisi olarak konumlandırmaktadır.[58]

AKP döneminde sivil-asker ilişkisi incelendiğinde de tek bir tanım yapmanın mümkün olmadığı aşikârdır. İlk dönemi Avrupa Birliği ile bütünleşme sürecine denk geldiği için birçok reform paketini hayata geçiren parti, asker-sivil ilişkilerini yeniden düzenlemeyi de hedeflemiştir. Bu çerçevede sivil iktidarın asker üzerindeki kontrol ve denetiminin artırıldığı söylenebilir.[59] Fakat kendinden önceki merkez sağ partilerle benzer bir demokrasi algısı olan ve çoğunlukçu demokrasiyi benimseyen AKP'nin amacı asker-sivil ilişkisini demokratikleştirmekten ziyade askerin kontrolünü kendi eline geçirmektir. 2010 Referandumu sonrası iktidarını güçlendiren parti, bundan sonraki dönemde sistemdeki bütün veto oyuncularını etkisiz hale getirmeyi hedeflemiştir. Bu kapsamda özellikle Ergenekon ve Balyoz davalarında birçok üst düzey asker görevlerinden alınmış ve TSK'nın itibarı kasten zayıflatılmıştır.

Asker-sivil ilişkilerini normalleştirmenin amaçlandığı iddiası[60] ile atılan bu adımların bugüne geldiğimizde partiye bağımlı ve partizan bir ordu dizayn etmeye yöneldiği gözlemlenmektedir. Özellikle 2018 Cumhurbaşkanlığı seçim sürecinde, Genelkurmay Başkanı Hulusi Akar'ın, Cumhurbaşkanlığı başdanışmanı İbrahim Kalın ile muhalefetin adayı olması ihtimali olan Abdullah Gül'ü "ziyaret" etmeleri partinin asker ile kurduğu ilişkiyi örneklemektedir. Yine bu seçim sürecinde başkomu-

---

58 Ahmet İnsel, "The AKP and Normalizing Democracy in Turkey", *The South Atlantic Quarterly*, cilt 102, sayı 2, 2003, s. 293-308; William Hale ve Ergun Özbudun, *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey: The Case of the AKP*, Routledge, New York, 2009; Kahraman, *a.g.e.*, 2008.

59 Yaprak Gürsoy, "The Changing Role of the Military in Turkish Politics: Democratization through Coup Plots?", *Democratization*, cilt 19, sayı 4, 2012, s. 735-760.

60 *A.g.e.*

tanlık sıfatına sıklıkla vurgu yapan Erdoğan profesyonel ama sivillerin kontrolünde bir ordudan ziyade partizan ve iktidar kontrolünde bir asker-sivil ilişkisi kurgulamaktadır. Nitekim, 2016 yılı sonrasında Suriye'de yürütülen askerî operasyon sonrası kamuoyunda daha önce pek görülmemiş oranda militarist hava estirilmiştir. Başta Cumhurbaşkanı Erdoğan olmak üzere AKP elitleri askerî üniformalarla halkın önüne çıkmış ve hükümet yanlısı basında sıkça militarist bir dil kullanılmıştır. Bu açıdan bakıldığında askerî vesayetin kırılmasından ziyade el değiştirdiği söylenebilir. 17 yıllık iktidarı sonrasında bugün AKP sistemdeki bütün veto oyuncularını pasifleştirmiş, devletin bütün kurumlarını, bürokrasiyi, yasama-yürütme ve yargıyı tek elden kontrol eden "rekabetçi otoriter" bir rejim inşa etmiştir.[61]

Sonuç olarak, post-Kemalistlerin merkez-çevre okuması sağ geleneğin yaratmak istediği siyasal illüzyona hizmet etmekte, Türkiye'de DP çizgisinin demokrasinin temel aktörü olarak resmedilmesi yanılsamasına yol açmaktadır. Merkezin çevre ya da çevrenin merkez olduğu gibi fazlasıyla basit kavramsallaştırmalar Türkiye'de ne dünün ne de bugünün siyasetini açıklamak için yeterli ve geçerli bir araçtır ve aksine Türk siyasi parti sistemini bu bakış açısıyla değerlendirmeye devam etmek bazı aktörlerin demokrasi konusunda takındıkları ikircikli tutumu aklamaktan başka bir sonuç vermeyecektir. Post-post-Kemalist bir açıdan bakıldığında, uç ve merkez sağın statükoyla uç ve merkez soldan çok daha barışık hareket ettiği, gücünü sağlamlaştırdığı oranda kendi statükosunu yarattığı ve bu yapıyı devam ettirmek için de iktidarda otoriterleştiği söylenebilir. 1950'li yılların sonunda ekonomik kriz sonrası artan muhalefet dalgasıyla mücadele etmek için DP iktidarı çareyi otoriter bir yönetime yönelmekte bulmuştur. 1965 yılında iktidara gelen AP, ordunun sağ unsurlarıyla yakın bir ilişki içine girip, 12 Mart muhtırası sonrasında askerî yönetimin anti-demokratik anayasa değişikliklerine destek vermiştir. ANAP ise kuruluşu itibariyle askerî yönetimin getirdiği siyasi-ekonomik yapıya temelden bağlı ve siyasi yasakları kaldırmamak için uzun süre

61 Esen ve Gümüşçü, a.g.m., 2016.

direnmiş bir partidir. 2002 yılında iktidara gelen AKP yönetimi altında ise Türkiye'deki demokratik rejim çökmüş, basın ve sivil toplum ağır bir baskı altına alınmıştır. Post-Kemalist yazın Türk sağının bu tarihsel gelişimini tamamen gözardı etmiş ve ironik bir şekilde AKP'nin otoriterleşmeye başladığı ilk yıllarda sadece CHP'yi eleştirilerin odağına oturtmuştur. Bugün bile, son dönemde AKP iktidarının otoriterleşmesini eleştiren bazı yazarlar haricinde, post-Kemalist yazında Türkiye'deki sağ geleneğin eleştirel bir muhasebesinin yapıldığını söylemek güçtür. Bütün bu açılardan baktığımızda post-Kemalist paradigma içinde bulunduğumuz rekabetçi otoriter rejimin ortaya çıkışını ve güçlenmesini analiz etmekten çok uzaktır.

Siyasi parti yazınında CHP

Yukarıda aktarılan analizin bir diğer doğal sonucu, Türk siyasal rejiminin kurucu partisi olan CHP'nin post-Kemalist yazarlar tarafından elitist, ordu üstünden siyaset yapan ve otoriter bir parti olarak resmedilmesidir.[62] Bu vesileyle CHP'nin tarihsel süreç içinde yaşadığı siyasi değişimler ve ideolojik kırılmalar gözardı edilerek partinin farklı dönemlerde toplumsal muhalefete öncülük ettiği unutulmuş ve parti halktan kopuk bir yapı olarak tasvir edilmiştir. Halbuki, Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin partileşmesi sonrası 1923'te kurulan Cumhuriyet Halk Partisi, gelişmekte olan ülkeler içinde varlığını halen devam ettiren en eski siyasi partilerden biridir.[63] Bu kadar uzun bir geçmişe sahip bir parti üstüne yapılan özcü analizlerin yetersiz kalması kaçınılmazdır. CHP, kurulduğu dönemden başlayarak parti yönetim ve örgüt yapısını, siyasi metot ve ideolojisini birkaç defa değiştirmiş ve takip etti-

62 Hasan Bülent Kahraman, *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi II*, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2010.

63 Suna Kili, *1960-1975 Döneminde Cumhuriyet Halk Partisi'nde Gelişmeler: Siyaset Bilimi Açısından Bir İnceleme*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1976; Ayşe Güneş-Ayata, *CHP: Örgüt ve İdeoloji*, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1992; Uyar, *a.g.e.*, 1998; Sinan Ciddi, *Kemalism in Turkish Politics: The Republican People's Party, Secularism and Nationalism*, Routledge, New York, 2009.

ği siyasi çizgi üstünden farklı seçmen gruplarından destek toplamaya çalışmıştır.

Partinin elitist yapıya sahip olduğu ve yüksek gelir grubuna mensup seçmenler tarafından desteklendiği iddiaları gerek tarihsel açıdan gerekse de güncel siyaset açısından sorgulanmaya muhtaçtır. İlk kurulduğu dönemde CHP, Kurtuluş Savaşı'nda galibiyetin getirdiği büyük prestij nedeniyle eşraf nezdinde ciddi bir desteğe sahipti ve Mustafa Kemal'in belirlediği milletvekili listeleri 1923 seçimlerinde büyük bir halk desteği sağladı.[64] Öte yandan, 1924 yılında CHP'den ayrılarak Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nı kuran milletvekillerinin CHP lider kadrosuna nazaran görece daha elit bir kökenden geldikleri bugün artık neredeyse tarihçilerin bile unuttuğu bir noktadır.[65] Dolayısıyla CHP'nin gerek İttihat ve Terakki gerekse Terakkiperver Partisi'ne nazaran daha halkçı bir çizgide olduğunu iddia etmek yanlış olmayacaktır.

1929 ekonomik buhranının etkilerini daha ağır yaşayan, dış ticarete açık Ege bölgesi ve Samsun, İzmir, Antalya ve Samsun gibi liman kentlerinde geniş halk kitleleri Serbest Fırka'ya kayarken[66] ülkenin özellikle iç bölgelerinde CHP'ye yönelik benzer bir tepki ortaya çıkmamıştır. Hatta 1930'lu yıllarda takip edilen demiryolu ve buğday politikalarının İç ve Doğu Anadolu'da buğday üreticilerini şehir ekonomilerine entegre etmesi ve devlet eliyle hızlı sanayileşmenin ekonomiyi büyütmesi sonrası CHP'nin eşraf-çiftçi-bürokrat koalisyonunu yeniden güçlü bir şekilde inşa ettiğini ve toplumsal tabanını genişlettiğini belirtebiliriz.[67] İkinci Dünya Savaşı'nın yarattığı yüksek enflasyon, karaborsa ve askerî harcamalar başta alt sınıfların tepesine

64 Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul, 1999.

65 Erik Zürcher, *Cumhuriyetin İlk Yıllarında Siyasal Muhalefet: Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (1924-25)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

66 Cem Emrence, "Politics of Discontent in the Midst of the Great Depression: The Free Republican Party of Turkey (1930)", *New Perspectives on Turkey*, sayı 23, 2000, s. 31-52.

67 Nadir Özbek, "Kemalist Rejim ve Popülizmin Sınırları: Büyük Buhran ve Buğday Alım Politikaları, 1932-1937", *Toplum ve Bilim*, sayı 96, 2003, s. 219-238.

binen ama ekonomik elitlerle CHP arasındaki zımni ittifakı zayıflatan ağır vergiler üstünden karşılanmasaydı bu tabanın yıkılacağına dair elimizde güçlü kanıtlar yoktur. Dolayısıyla 1945 sonrası önce parti içi muhalefet olarak çıkan ve sonra Demokrat Parti olarak partileşen kadronun çok hızlı bir şekilde köylü ve işçi kesimlerine açılabilmiş olmasını Kemalist reform karşıtlığından ziyade sosyo-ekonomik saiklerde aramak daha doğru olacaktır.[68]

Hem Kemalist hem de post-Kemalist yazının önemli yanlışlarından biri de DP'yi kuran elitler nedeniyle onu bir toprak ağası partisi olarak tanımlayarak, CHP'yi de asker ve bürokratik elitlerin partisi olarak görmesidir.[69] Her ne kadar bu konuda yapılmış ampirik çalışmalar çok kısıtlı olsa da, elimizdeki kaynaklar ve anekdotal veriler DP ile CHP arasında siyasi kadrolar açısından büyük bir fark olmadığını gösteriyor.[70] Emin Sazak, Adnan Menderes gibi toprak sahibi milletvekillerinin toprak reformu tasarısına tepki olarak partiden istifa etmesi sonrası bile CHP kurduğu hükümete onlardan daha zengin bir toprak ağası olan Cavit Oral'ı Tarım Bakanı olarak atamakta beis görmemiştir. Özellikle Anadolu illerinde iki parti de milletvekili listelerini toprak sahibi ve eşraf kesimden adaylarla doldurmuş ve merkezin çok sağ veya solunda pozisyon almaktan kaçınmışlardır. Askerî ve bürokratik elitlerin partisi olarak görülen CHP'de kurultay delegeleri 1954 seçimlerinde genel merkeze aday göstermesi için hiç kontenjan bırakmamıştır.[71] DP'nin liberal bir ekonomik program takip ettiği iddialarına karşın, DP hükümeti CHP'nin getirdiği devletçilik politikasını devam ettirmiş ve devlet yatırımlarını sanayi ve askerî harcamalardan daha çok altyapı alanına kaydırarak seçmen desteğini artırmaya çalışmıştır. Benzer şekilde, dış politika alanında iki partinin arasındaki fark çok kısıtlıdır, zira iki parti de Türkiye'nin NATO içinde yer almasını savunmaktaydı.

---

68 Güneş-Ayata, *a.g.e.*

69 Cem Eroğul, *Demokrat Parti Tarihi ve İdeolojisi*, Yordam Kitap, İstanbul, 2014.

70 Koçak, *a.g.e.*, 2010.

71 Kili, *a.g.e.*, s. 120.

1950 seçimlerinde iktidardan düştükten sonra CHP sivil bir kimliğe bürünerek yerel örgütlerine ağırlık vermiş ve Genel Sekreterlik makamında oturan Kasım Gülek sayesinde popülist çizgiye kaymıştır. DP'nin takip ettiği politikalar nedeniyle yaşanan ekonomik darboğaz sonrası ana muhalefet partisi özellikle şehirli kesimlerin sorunlarına ses vererek iktidarda kaybettiği geniş tabanı tekrardan yaratma çabasına girmiştir. İktidarın nimetlerini kullanarak palazlanmış DP karşısında ayakta kalabilmek için CHP, bir taraftan kadrosunu gençleştirirken öte yandan örgütüne yatırım yaparak, hükümet ile neredeyse bütün ülke genelinde rekabet edebilecek bir noktaya gelmiştir.[72] Örneğin, parti üst yönetimi 1957 seçimleri öncesinde milletvekili listelerinde Hüdai Oral ve Bülent Ecevit gibi genç isimlere yer vermiş ve DP'nin otoriter uygulamalarına karşı çıktığı için baskıya uğrayan Turhan Feyzioğlu gibi akademisyenleri ön plana çıkarmıştır. Bu dinamizm ile girilen 1957 seçimlerinde oyunu % 41'e çıkaran CHP, Hürriyet Partisi ile birleşerek muhalefet cephesinin neredeyse tek sözcüsü haline gelmiştir. DP'nin otoriter uygulamalarına karşı CHP bu dönemde sivil ve muhalif bir çizgiye yönelerek 1960 darbesine giden süreçte yükselen toplumsal muhalefetin bayraktarlığını yapmıştır.[73]

Genel kanının aksine, CHP yönetimi bu dönem ordu ile arasına mesafe koymuş ve hiçbir cunta ile yakın ilişki içinde olmamıştır. Örneğin, CHP Genel Başkanı İsmet İnönü yaklaşan 1957 seçimleri öncesinde kendisiyle toplantı yapmak isteyen cuntacıları geri çevirmiştir ve sandığın önemini vurgulamıştır.[74] Fakat, DP hükümetinin 1957 seçimleri sonrasında giderek artan baskıları CHP elitleri arasında Menderes yönetiminin demokratik yollardan iktidardan ayrılmayacağı fikrini güçlendirmiştir. Nitekim, 1960 yılında Tahkikat Komisyonu'nun kurulması sonrası parti çok daha sert bir muhalefet çizgisine yönelmiş ve 27 Mayıs müdahalesini gerçekleştikten sonra desteklemiştir. Fakat cunta-

---

72 Uyar, *a.g.e.*, 2017; Metin Toker, *Darbeye 1957-1960*, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 1992.

73 Uyar, *a.g.e.*, 2017; Toker, *a.g.e.*, 1992; Kili, *a.g.e.*

74 Özdağ, *a.g.e.*, s. 93.

cılar askerî müdahaleyi İsmet İnönü'ye haber vermedikleri gibi kurdukları hükümete de CHP'den bakan almamışlardır. 1960-61 arasında CHP liderinin açıklamaları 27 Mayısçı subaylar tarafından dikkatle takip edilmesine rağmen, askerî yönetim içindeki bazı gruplar İsmet Paşa'nın siyasi etkilerine karşı uzak durmaktaydı. Ayrıca 27 Mayıs sonrası kurulan Milli Birlik Komitesi üyelerinin çok farklı siyasi görüşlere sahip oldukları ve ileriki yıllarda İşçi Partisi'nden Milliyetçi Hareket Partisi'ne kadar değişik siyasi partilere yöneldikleri bilinmektedir. 1960 Kasım'ında tasfiye edilen On Dörtler zaten CHP'ye ideolojik olarak çok mesafeliydiler. Cemal Gürsel ve Cemal Madanoğlu'nun kontrolündeki en büyük hizip ise eski bir asker olan İnönü'ye saygı göstermekle birlikte, parti siyasetinden uzak durmaya ve tarafsız kalmaya çalışan subaylardan oluşuyordu.[75] Askerî yönetimin nispeten kısa sürmesi ve 1961 Anayasası'nın CHP çizgisine yakın bir şekilde ortaya çıkmış olması askerî yönetimin başından beri CHP'li olduğu ve bu çizgide siyaset yaptığını göstermez. Nitekim, 27 Mayıs yönetimi Türkeş'in de içinde bulunduğu daha radikal On Dörtler kanadının güdümüne girseydi, askerî rejim çok daha uzun sürebileceği gibi DP'den sonra CHP'yi de tasfiye edecek bir aşamaya geçilebilirdi.

CHP'nin asker yanlısı ve vesayetçi bir çizgi takip ettiğini iddia eden çalışmalar, 27 Mayıs ile 12 Eylül askerî müdahaleleri arasında kalan dönemi neredeyse hiç çalışmamışlardır. Halbuki bu dönemin ilk yarısı İsmet Paşa'nın orduyu demokratik bir rejim kapsamında kışlasında tutma çabasıyla geçerken, Ecevit'in liderliğindeki ortanın solunun yükselişiyle birlikte CHP anti-militarist bir çizgiye yönelmiştir. Bu iki dönem sırasında da CHP'nin ordu ile olan ilişkisi iddia edildiğinden daha mesafelidir. Yine bu çerçevede, İsmet Paşa'nın Başbakanlığı sırasında Talat Aydemir liderliğinde 1962 ve 1963 yıllarında gerçekleşen iki askerî darbe teşebbüsünü bastırdığını ve ayrıca ordudaki müdahaleci subaylarla görüşmeye devam eden Avni Doğan, Nihat Erim ve Kasım Gülek gibi partinin ağır toplarıyla arasına mesafe koyduğunu hatırlatmak gerekir. Anti-komünizm ortak

75 Esen, a.g.m., 2021.

paydası üzerinde 1960'tan itibaren kurulan milli güvenlik devleti konsepti çerçevesinde rahatlıkla iddia olunabilir ki merkez sağın Adalet Partisi ile uç sağın Milliyetçi Hareket Partisi orduya CHP ile kıyaslanmayacak kadar yakındılar.[76]

Nitekim, 12 Mart muhtırasına en sert tepkiyi, çevreyi temsil ettiği söylenen ve müdahaleye maruz kalan AP'den ziyade, CHP'de Ecevit'in liderliğini yaptığı sol kanadı vermiştir.[77] 12 Mart müdahalesini yapanların Başbakan olarak CHP içinde ortanın solu hareketine sert eleştiriler yöneltmiş Nihat Erim'i ataması sebebiyle CHP Genel Sekreteri Bülent Ecevit görevinden istifa etmiş ve ileriki aylarda hükümete karşı güçlü bir muhalefet yürütmüştür.[78] 12 Mart ara rejimi esnasında İsmet İnönü askerlerin dayattığı anayasa değişikliklerine karşı muhalif bir tutum takınarak, AP'den çok daha demokratik bir tutum benimsemiştir. Öte yandan, İsmet Paşa'nın 12 Mart muhtırasına karşı "anlayışlı muhalefet" politikası çerçevesinde parlamentoyu açık tutabilmek için askerî yönetimle işbirliğine yönelmesi özellikle Parti Meclisi'nde ciddi bir direnişle karşılanmıştır. Bu muhalif dalga Bülent Ecevit'i İsmet İnönü karşısında hızla güçlendirmiştir. Nitekim, 1972 Kurultayı'nda Ecevit yanlısı Parti Meclisi'nin güvenoyu alması sonrası İsmet Paşa CHP Genel Başkanlığı'ndan istifa ederek aktif siyaseti bırakmıştır.

CHP üst yönetiminde yaşanan bu değişiklik sonrası 12 Eylül darbesinin yaşandığı döneme kadar partinin kadroları anti-militarist bir çizgiye kayarak, düzen karşıtı bazı politikaları popülerleştirmiştir. Yükselen öğrenci hareketleri ve sol gruplar karşısında AP ülkücü hareketten sokak eylemlerinde destek ararken, CHP ilk defa kontrgerilla denilen bir oluşumun adını koymuş ve güvenlik güçlerinin Türk siyasetine yönelik müdahalelerini çok sert bir dille eleştirmiştir. 1973 yılında Cevdet Sunay'ın görev süresinin dolması sonrasında mecliste yapılan

---

76 Bu noktayı belirttiği için kitabın editörlerinden İlker Aytürk'e teşekkür ediyoruz.

77 Güneş-Ayata, *a.g.e.*

78 O dönem başbakanlık yapmış Nihat Erim'in anıları için bkz. Nihat Erim, *12 Mart Anıları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.

Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde CHP, ordunun bir kanadının dayattığı zamanın Genelkurmay Başkanı Faruk Gürler'e karşı muhalif pozisyon almış ve AP ile birlikte seçilmesini engellemiştir.[79] İşte bu muhalif çizgi nedeniyle antikomünist subaylar ve komuta kademesinin bir kısmı ile CHP arasında 12 Eylül'e giden yolda daha önce hiç görülmemiş bir gerginlik doğacaktır.

CHP'nin tam anlamıyla solda yer almadığı ve hatta solun önünü kestiği özellikle sol akademik yazında yaygın kabul gören başka bir noktadır. Ulusal kalkınmacı ve rejim kuran bir parti olarak CHP'nin sadece solda yer almadığı ve çeşitli siyasi kanatları içinde barındırdığı tespiti yanlış olmayacaktır. Bu minvalde Celal Bayar, Adnan Menderes gibi ekonomik elitlere çok yakın siyasetçiler de partide barınabildiği gibi, Ferit Melen ve Turan Feyzioğlu başta olmak üzere yükselen sol dalgaya tepki olarak tutucu bir çizgiye giren sağ Kemalistler de uzun süre CHP bünyesinde siyaset yapabilmiştir. Hatta, özellikle iki dünya savaşı arasındaki dönemde Recep Peker, Reşat Şemsettin Sirer gibi faşist rejimlere öykünen isimler de CHP geleneğinin içinde kendilerine bir yer bulabilmişlerdir. Fakat, bu durum CHP'nin çok uzun seneler boyunca sol bir programla siyaset yapıp, Türkiye'de sosyal demokrat geleneğe katkı sunacak kadrolar yetiştirdiği ve başta işçi hakları olmak üzere birçok sol politikanın bayraktarlığını yaptığını gözardı etmeye yol açmamalıdır. Peker'in Genel Sekreterliği zamanında bile parti içinde bir köycü hareket varlığını sürdürmüş ve hatta Hasan Âli Yücel'in başını çektiği Anadolu hümanizmi hareketi üstünden kültür ve eğitim alanlarında kapsamlı projelere imza atmıştır. Yücel'in yaklaşık yedi yıl süren bakanlığı süresince başlatıp yürüttüğü çeviri eserler, Köy Enstitüleri, ve üniversite özerkliği gibi politikalar nedeniyle ülkedeki milliyetçi-muhafazakârın onlarca yıl saldırısına uğrayacaktır.[80]

79 Roger P. Nye, "Civil-Military Confrontation in Turkey: The 1973 Presidential Election", *International Journal of Middle East Studies*, cilt 8, sayı 2, 1977, s. 209-228.

80 H. Seçkin Çelik, "Gerçek Doxa'ya Karşı: İnönü Dönemindeki Laikliğe İlişkin Politikaların Yeniden Değerlendirilmesi (1938-1950)", *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 2017, s. 132-155.

Post-Kemalist yazarlar 12 Eylül'ün baskıcı politikalarına tepki olarak eleştirilerinin merkezine Kemalist geleneği koymuş ve bu hareketin siyasi temsilcilerini militarist, elitist ve vesayetçi olarak yaftalamaktan geri durmamışlardır. İlginç olan nokta ise bu çalışmalarda 12 Eylül askerî rejiminin diğer siyasi partilerle birlikte CHP'yi de kapattığının ve partinin o dönemki Genel Başkanı Bülent Ecevit'in liderler içinde 12 Eylül darbesine en sert tepkiyi gösteren kişi olduğunun çok az vurgulanmasıdır. Benzer şekilde 12 Eylül darbesi Kemalist gelenekten gelmeyen Aydınlar Ocağı ile yakın ilişkiye girerken, birçok sol Kemalist aydının işini kaybetmesi ve baskıya maruz kalması bu yazında inceleme konusu olmamıştır. O dönemin baskı ortamı içinde askerî yönetimin otoriter uygulamalarından muzdarip bazı liberal-sol aydınlar eleştiri oklarını 1930'ların otoriter tek parti yönetimine yöneltmiş ve akabinde iki dönem arasında paralellik olduğunu iddia eden çalışmaların önü açılmıştır. Oysa, 12 Eylül yönetimi Kemalist gelenekten o kadar uzaklaşmıştır ki, Mustafa Kemal Atatürk'ün mirasında geçen Türk Dil Kurumu ve Türk Tarih Kurumu'nu kapatmış ve parlamenter rejime geçilen 1983 seçimleri öncesinde İsmet İnönü'nün oğlu Erdal İnönü'yü bile veto etmiştir. Nitekim Erdal İnönü'nün uzun yıllar Genel Başkanlığını yaptığı SHP 1980'li yıllar boyunca 12 Eylül yönetiminin inşa ettiği ve ANAP hükümetlerinin muhafaza ettiği birçok anti-demokratik uygulamayı en sert eleştiren parti olmuştur. Yine SHP'nin 1989 yılında ilan ettiği Kürt Raporu ve akabinde Halkın Emek Partisi (HEP) ile 1991 seçimleri öncesinde yaptığı ittifak partinin Kürtlerin yoğun yaşadığı bölgelerde oyunu artırmış ve Kürt sorununda o zamana kadar atılmış en önemli siyasi adım olmuştur. Siyaseten eleştirilebilecek noktaları olmakla birlikte, CHP-SHP geleneğinin seneler içinde hiç değişmeyen otoriter, vesayetçi ve bürokrasi yanlısı partiler olarak lanse edilmeleri bu verilen örnekler ışığında bile tutarlılıktan uzak kalmaktadır.

CHP'nin Deniz Baykal liderliğinde tekrar açıldığı 1993 yılından başlayarak ideolojik olarak sağ bir çizgiye savrulması ve özellikle 1997-2010 yılları arasında ordu ile yakın bir ilişki içi-

ne girmesi post-Kemalist çalışmalarda partinin değişmeyen siyasi kimliğinin göstergesi olarak sunulmaktadır. Ne yazık ki, akademik yazın SHP'nin CHP'ye evrilmesi sürecinde yaşanan muhafazakârlaşmayı ve bunun nedenlerini yeterince incelememiştir. Yükselen siyasi İslâm hareketi karşısında merkez partilerinin gerilemesinin yarattığı panik ile 1995 seçimleri sonrasında Deniz Baykal liderliğindeki CHP'nin askerî ve bürokratik çevrelerle birlikte hareket etmesi ve 28 Şubat müdahalesini desteklemesi, post-Kemalist çevreler tarafından CHP'ye yönelik analizlerde geriye dönük yukarıda kapsamlı bir şekilde eleştirilen okumanın yapılmasına yol açmıştır. 1998-2001 yılları arasında yaşanan ağır siyasi ve ekonomik krizlerin sorumluluğu ordu gibi vesayetçi aktörlere ve onun siyasi temsilcisi olarak görülen CHP'ye çıkarılarak, diğer siyasi partiler hem o dönem için hem de tarihsel olarak aklanmıştır. Bu çalışmalar, sivil-askerî bürokrasiyle birlikte hareket ettiğini düşündükleri CHP'yi eleştirirken, onun karşısında yer alan DP/AP/ANAP/AKP gibi merkez sağ popülist partilere ve gittikçe bir uç sağ parti hüviyetine bürünen AKP'ye halkın görüşlerini merkeze taşıyan bir aygıt muamelesi yaparak, özcü bir demokratik karakter atfetmişlerdir. Bu yaklaşım bir yandan sağ partilerin ordu ile kurduğu yakın ilişkiyi göz ardı ederken diğer taraftan sağ partilerin otoriter karakterini maskelemiştir.

Yine bu literatürde 2010 yılı sonrasında CHP'nin yaşadığı dönüşüm neredeyse hiç analiz edilmemiştir.[81] Baykal sonrası Kemal Kılıçdaroğlu yönetiminde parti hem ideolojik hem örgütsel anlamda ciddi değişim yaşamıştır. Rejimi koruma siyasetinden vazgeçen parti gitgide merkez siyasete yaklaşmış ve daha geniş kitlelere hitap edebilen bir parti olmayı amaçlamıştır. Partinin bunu ne kadar başardığı tartışmalı olsa da 2010 öncesi CHP ve sonrası CHP arasında büyük farklılıklar mevcuttur. Parti kadroları yıllardır Deniz Baykal ve ekibi tarafından yö-

81 Bu konuda istisnai bazı çalışmalar için bkz. Seçkin Barış Gülmez, "The EU Policy of the Republican People's Party under Kemal Kılıçdaroğlu: A New Wine in an Old Wine Cellar", *Turkish Studies*, cilt 14, sayı 2, 2013, s. 311-328; Kerem Kılıçdaroğlu, *Gelişmekte Olan Demokrasilerde Siyasi Partiler ve Parti Stratejileri*, Tekin Yayınevi, İstanbul, 2019.

netildiği için yeni isimlere kendini kapatmışken lider değişimi sonrası farklı ideolojik ve sosyal tabandan birçok isim partide kendine yer bulabilmiştir (Selin Sayek Böke, Sezgin Tanrıkulu, Eren Erdem, Barış Yarkadaş vb.). Bunun önünü açan diğer bir gelişme 2011 seçimleriyle birlikte partinin önseçim uygulamasını önce ülkenin bir kısmında sonraki seçimlerde ise tamamında yürürlüğe koyması olmuştur. Genel Merkezin aday belirleme sürecindeki ağırlığını Baykal dönemine nazaran daha azaltan bu gelişme sonrası yerel örgütler karar alma ve seçim süreçlerine daha fazla dahil olmuş ve yeni isimlerin milletvekili olmasının önü açılmıştır. Yine Baykal'ın radikal ve sert üslubuna karşı Kılıçdaroğlu sakin ve geri planda durmayı yeğleyen liderlik yürütmüştür. Başörtüsü, askerin siyasetteki konumu ya da Kürt meselesi gibi konularda Baykal dönemine nazaran daha ılımlı bir siyaset benimsemeye başlayan CHP oyunu büyük oranda artırmasa da toplumun farklı kesimleriyle temas edebilen bir parti hüviyetine tekrardan bürünmüştür. Yine 2010 sonrası partinin rejimin savunuculuğu rolünden politika odaklı bir siyasete doğru değiştiğini söylemek yanlış olmayacaktır. 2010 Anayasa Referandumu sonrası 1990'lı yıllarda Baykal CHP'sinin beraber hareket ettiği yüksek yargı ve ordu üst kademesinin çizgi değiştirmesiyle birlikte CHP bu dönemde çok daha sivil bir çizgiye kaymıştır.

2014 Cumhurbaşkanlığı Seçimi'nde parti liderini aday göstermek yerine CHP tabanı dışındaki seçmenlere hitap edecek muhafazakâr bir ismi seçmesi partideki yaklaşım ve politika değişikliğine güzel bir örnektir. Örgütsel olarak ise Baykal döneminde milletvekili adayları neredeyse tamamıyla merkez yoklaması ile belirlenirken, 2011, 2015 ve 2018 genel seçimlerinde hem ön seçim hem de merkez yoklaması kullanılmıştır. Son yıllarda Kılıçdaroğlu yönetimi altında CHP, otoriterleşen AKP hükümetine karşı diğer muhalefet partileriyle beraber hareket ederek bir muhalefet bloğu oluşturmuştur.[82] İlk

82 Orçun Selçuk ve Dilara Hekimci, "The Rise of the Democracy-Authoritarianism Cleavage and Opposition Coordination in Turkey (2014-2019)", *Democratization*, cilt 27, sayı 8, 2020, s. 1-19.

defa 2014 cumhurbaşkanlığı seçimi sırasında ortaya çıkan ittifak siyaseti, 2017 referandum kampanyası ile 2018 genel ve 2019 yerel seçimleri sırasında CHP'nin liderliğinde belli oranda başarı kazanmıştır.[83] 2019 yerel seçimlerinde ise bu strateji başta İstanbul ve Ankara olmak üzere birçok büyük şehirlerin kazanılmasında önemli rol oynamıştır.[84] Bütün bu açılardan baktığımızda Baykal sonrası CHP'nin Kılıçdaroğlu CHP'si ile eşitlenmesi sorunludur. Bu problemli yaklaşım AKP eliyle demokratik gerilemenin yaşandığı bir dönemde eleştirilerin odağında CHP'yi tutarken, iktidar partisinin otoriter uygulamalarının uzun süre gündemin dışında kalması sonucunu doğurmuştur. Nitekim, AKP iktidarı sözcüleri Kılıçdaroğlu liderliğinde CHP'de başlayan değişimi itibarsızlaştırmak için sürekli 1930'lu ve 1940'lı yıllardaki CHP yönetiminin otoriter uygulamalarını gündeme getirerek günlük siyaset tartışmaları güncel sorunlardan çok tek parti yıllarındaki CHP yönetiminin uygulamaları etrafında şekillenmiştir. Bu da demokrasi ve parlamenter rejimi savunan ve bunun için farklı gruplarla ortaklıklar kuran bugünkü CHP'nin bile otoriter olarak nitelenmesine yol açarak AKP iktidarını uzun süre eleştirilerin uzağında tutmuştur.

Başka bir deyişle, Türk demokrasisinin problemleri CHP ve Kemalizme atfedilirken, sağ siyaset geleneği seçmen desteğinin çoğunluğuna sahip olmasına bakılarak demokrat bir kimliğe büründürülmüştür. Buna paralel olarak, sağ partilerdeki lider sultası, hiyerarşik yapılanma ve azınlık haklarına olan mesafe çok az akademik çalışmanın konusu olmuştur. Bu partilerin kazandıkları seçim başarıları onları milli iradeyi temsil eden demokratik örgütler olarak nitelendirmek için yeterli olmuştur. Post-Kemalist yazarlar, sağ hükümetlerin ekonomik darboğaza girdikten sonra ortaya çıkan muhalefet dalgasına karşı

83 Berk Esen ve Sebnem Gümüşçü, "A small yes for presidentialism: The Turkish constitutional referendum of April 2017", *South European Society and Politics*, cilt 22, sayı 3, 2017, s. 303-326.

84 Berk Esen ve Şebnem Gümüşçü, "Killing competitive authoritarianism softly: the 2019 local elections in Turkey", *South European Society and Politics*, cilt 24, sayı 3, 2019, s. 317-342.

(1957-1960, 1968-1971, 1987-1989, 2015-) takındıkları otoriter tavrı görmezden gelmiş ve toplumsal muhalefeti arkasına alarak siyasi gücünü ve popüler tabanını genişleten CHP'nin Türk siyasi sisteminde kritik dönemlerde oynadığı demokratik ve demokratikleştirici rolüne neredeyse hiç değinmemişlerdir. Özellikle 1990'lı yıllardan sonra siyasi parti külliyatında bu görüş baskın hale gelmiştir.

Sonuç

Sonuç olarak, Türkiye'de partiler hakkındaki külliyatın en temel özelliği siyasi gelişmeleri "vesayetçi" bürokrasi üstünden analiz ederken, siyasi partilere nispeten edilgen rol biçmesidir. Türkçe akademik yazında siyasi partiler tarihsel konteksinden arındırılmış, özcü ve homojen aktörler olarak incelenir. Dolayısıyla, siyasi partileri etkileyen konjönktürel ve yapısal faktörler çok az gündeme gelmiş ve partilerin zaman içinde geçirdikleri politika ve örgütsel değişiklikleri analiz dışı tutulmuştur. Bu çalışmalarda post-Kemalist akademik ekolün kendisine temel aldığı Şerif Mardin ve İdris Küçükömer gibi isimlerin siyasi partileri üstünkörü bir analiz sonrası tarihsel bloklar içine hapseden görüşleri neredeyse hiç sorgulanmadan benimsenmiş ve yapılan monografik çalışmalarda baz alınmıştır. Merkez-çevre dikotomisine dayanan bu analitik çerçeve son dönemde çok ciddi eleştirilere maruz kalmasına rağmen hâlâ siyasi partiler çalışmalarında etkisini devam ettirmektedir.

Dolayısıyla siyasi partiler üstüne yapılan araştırmalar çoğunlukla CHP ve son dönemde AKP üstüne yoğunlaşırken, Türk siyasi tarihini etkileyen birçok parti hakkında elimizde kapsamlı monografik bir çalışma dahi yoktur.[85] Mesela, bir dönem hükümet ortağı olmuş Yeni Türkiye Partisi, Milli Sela-

---

85 2000'li yıllara kadar Türkiye siyasi hayatında kritik rol oynamış partileri inceleyen bir çalışma için bkz. Metin Heper ve Jacob M. Landau (der.), *Political Parties and Democracy in Turkey*, I.B. Tauris, Londra ve New York, 1991. Bu alandaki araştırmaların güzel bir özeti için bkz. Sabri Sayarı, "The Study of Party Politics in Turkey", *Party Politics in Turkey: A Comparative Perspective*, Routledge, Londra ve New York, 2018, s. 10-26.

met Partisi,[86] Adalet Partisi,[87] Doğru Yol Partisi,[88] Anavatan Partisi,[89] Milliyetçi Hareket Partisi,[90] Sosyal Demokrat Halkçı Parti[91] ve Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi[92] üstüne yapılmış akademik çalışmaların sayısı iki elin parmaklarını geçmez. Bu çalışmaların önemli bölümü yoğun düzeyde tasvir içermekte olup, partilerin ideolojik pozisyonları ve örgütsel yapıları hakkında çok kısıtlı bilgi vermektedir. Bu partilerin örgütsel işleyişi ve siyasi programları bilinmeden yazılan siyasi tarihin çok eksik kalacağını belirtmek abartı olmayacaktır. Akademik yazındaki bu temel açık nedeniyle siyasi partiler üstüne yapılan çalışmalar ya arşiv kaynaklarının zengin olduğu tek parti dönemine ya da güncel döneme odaklanmaktadır. Haliyle, 1950-2002 yılları arasındaki dönem üstüne olan çalışmalar ise zayıf içeriklerini meta anlatılar arkasına saklanarak aşmaya çalışmaktadır. Bunun bir yolu Türk siyasetini merkez-çevre dikotomisine dayalı sosyal yarıklar (*social cleavage*) üstünden okuma alışkanlığıysa,[93] diğeri de zayıf Gramscici tarihsel blok analizidir.[94]

Siyasi partiler alanında yapılan post-Kemalist çalışmaların diğer bir özelliği yanlışlanabilir hipotezlere nadir olarak yer verilmesidir. Ne yazık ki, bu alandaki çalışmaların çoğu, ampirik

---

86 Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye'de Modernleşme, Din ve Parti Politikası: Milli Selâmet Partisi Örnek Olayı*, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1985.

87 Tanel Demirel, *Adalet Partisi: İdeoloji ve Politika*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004; Cizre, *a.g.e.*, 2014.

88 Ümit Cizre, "From Ruler to Pariah: The Life and Times of the True Path Party", *Turkish Studies*, cilt 3, sayı 1, 2002, s. 82-101.

89 Ersin Kalaycıoğlu, "The Motherland Party: The Challenge of Institutionalization in a Charismatic Leader Party", *Turkish Studies*, cilt 3, sayı 1, 2002, s. 41-61.

90 Tanıl Bora ve Kemal Can, *Devlet, Ocak, Dergâh: 12 Eylül'den 1990'lara Ülkücü Hareket*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991; Tanıl Bora ve Kemal Can, *Devlet ve Kuzgun: 1990'lardan 2000'lere MHP*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

91 Derya Kömürcü, *Türkiye'de Sosyal Demokrasi Arayışı: SODEP ve SHP Deneyimleri*, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2010.

92 Hakan Akpınar, *Kurtların Kardeşliği: CKMP'den MHP'ye (1965-2005)*, Bir Harf Yayınları, İstanbul, 2005.

93 Ergun Özbudun, *Party Politics & Social Cleavages in Turkey*, Lynne Rienner Publishers, Boulder ve Londra, 2013.

94 Kahraman, *a.g.e.*, 2008.

araştırmalardan ziyade test edilmesi neredeyse imkânsız meta-anlatılara dayanır. Örneğin, akademik yazında siyasi partilerin dayandıkları sosyal tabanlar, örgüt yapıları ve örgütlerin işleyişlerine dair yapılmış çok fazla sayıda çalışma yoktur. Bu eksikliği son dönemde yapılan çalışmalar bir miktar doldurmaya başlamış olsa bile elimizdeki bilginin yeterli olduğu söylenemez.[95] Fakat son dönemde yapılan çalışmalar hariç bu çalışmaların bazılarının uluslararası yazından kopuk ve teorik çerçevesi eksik kalan monografiler olduğunu belirtmek abartı olmayacaktır. Özellikle yazıldıkları dönem açısından hayli zengin ve ampirik araştırmaya dayanan Kili ve Ayata'nın CHP monografilerini aşacak yetkinlikte çalışmalar uzun süredir ortaya çıkmamıştır. Eldeki sınırlı sayıda çalışmaların çoğu ise tarihçi veya gazetecilerin yazdıkları tarihî monografilerdir.[96] Diğer bazı çalışmalarda ise ideolojik ön kabullerden yola çıkılmış ve ampirik araştırmaların eksik kaldığı noktalarda beliren zafiyet bu şekilde kapatılmaya çalışılmıştır. Halbuki, uluslararası siyaset bilimi yazınında siyasi partiler sadece monografiler üstünden incelenmeyip, kuramsal bir yapı içinde karşılaştırmalı bir perspektiften çalışılmaktadır. Buna karşın Türkiye'deki siyasi partiler külliyatında bulunan uluslararası nitelikte karşılaştırmalı çalışmaların sayısı yeterli düzeyde değildir.[97]

---

95 Sevinç Doğan, *Mahalledeki AKP: Parti İşleyişi, Taban Mobilizasyonu ve Siyasal Yabancılaşma*, İletişim Yayınları, 2016; Toygar Sinan Baykan, *The Justice and Development Party in Turkey: Populism, Personalism, Organization*, Cambridge Üniversitesi Yayınları, Cambridge, 2018.

96 Hikmet Bila, *CHP, 1919-1999*, Doğan Kitap, İstanbul, 1999; Emrence, *a.g.e.*; Koçak, *a.g.e.*, 2006; Tunçay, *a.g.e.*, 1999.

97 İstisna için bkz. Pelin Ayan Musil, *Authoritarian Party Structures and Democratic Political Setting in Turkey*, Palgrave Macmillan, 2011; Pelin Ayan Musil, "Emergence of a Dominant Party System after Multipartyism: Theoretical Implications from the Case of the AKP in Turkey", *South European Society and Politics*, cilt 20, sayı 1, 2015, s. 71-92; Alper Bulut, "How Clientelistic Parties Go Programmatic: The Strategic Logic of Responsiveness in a Least Likely Case (the AKP of Turkey)", *Comparative Politics*, cilt 52, sayı 2, 2020, s. 333-357; Özhan Demirkol, "Party Splits in Turkish Party System: The Case of Centre-Right Parties", *Turkish Studies*, cilt 16, sayı 1, 2015, s. 97-114; Özge Kemahlıoğlu, *Agents or Bosses? Patronage and Intra-party Politics in Argentina and Turkey*, ECPR, Colchester, 2012; Arda Can Kumbaracıbaşı, *Turkish Politics and the Rise of the AKP: Dilemmas of Institutionalization and Leaders-*

Post-Kemalist akademik yazında ortaya çıkan temel eksiklikleri aşmak için bu konuda çalışma yapan araştırmacılara üç öneride bulunmak istiyoruz. İlk olarak, bu alandaki akademik çalışmaların meta anlatılardan geliştirilmiş önkabulleri bir tarafa bırakarak, siyasi partiler üstüne yanlışlanabilir hipotezlere dayalı ve ampirik tarafı zengin çalışmalara yönelmesi gerekmektedir. Şu ana kadar kümülatif bilgi üretimine imkân sağlayan araştırmaların sayısı sınırlı kalmış, bunun yerine post-Kemalist bakış açısının şekillendirdiği ve ideolojik yönü baskın çalışmalar akademik yazını domine etmiştir. Halbuki, siyasi partiler statik ve homojen varlıklar değildir. Özellikle Türkiye'deki kitle partilerin çoğu kendi içlerinde ciddi ideolojik tartışmalar yaşamış, zaman içinde pozisyon ve hatta ideolojik çizgilerini değiştirmiş ve örgüt içi gerilimlere sahne olmuşlardır. Siyasi partileri değişmeyen bazı ideolojik/örgütsel kategorilere sınırlayan çalışmalar, Türkiye'deki siyasi partilerin zengin iç çeşitlenmeye, hizipleşmeye açık yapılarını göz ardı etmektedirler. Ayrıca yapılan çalışmalar sadece en bilinen partilerle sınırlı kaldığı için, Türkiye siyasi tarihinde etkili olmuş birçok siyasi parti hakkında dahi gerekli bilgi birikimine sahip değiliz. Her ne kadar monografik çalışmalar kuramsal yönden kısıtlı kalsa da, Türkiye akademik yazınında birçok parti hakkında yapılacak monografik çalışmalara halen ihtiyaç vardır. Bunun için araştırmacıların şu ana kadar fazla kullanılmayan kamu ve özel arşiv kaynakları ile yazılı basın materyalleri sistematik olarak incelemeleri gerekmektedir. Bu doğrultuda yapılacak çalışmalar, Cumhuriyet tarihinin az çalışılmış dönemlerine ışık tutacağı gibi aynı zamanda ileride daha kuramsal çalışmaların da önünü açacaktır.

---

hip Strategy, Routledge, New York, 2009; Feryaz Ocaklı, "Notable Networks: Elite Recruitment, Organizational Cohesiveness, and Islamist Electoral Success in Turkey", *Politics & Society*, cilt 43, sayı 3, 2015, s. 385-413; Feryaz Ocaklı, "Islamist Mobilisation in Secularist Strongholds: Institutional Change and Electoral Performance in Turkey", *South European Society and Politics*, cilt 22, sayı 1, 2017, s. 61-80; Sabri Sayarı, Pelin Ayan Musil ve Özhan Demirkol (der.), *Party Politics in Turkey: A Comparative Perspective*, Routledge, New York, 2018; Şebnem Yardımcı-Geyikçi, "Party Institutionalization and Democratic Consolidation: Turkey and Southern Europe in Comparative Perspective", *Party Politics*, cilt 21, sayı 4, 2015, s. 527-538; Wuthrich, *a.g.e.*

İkinci olarak, bu alanda çalışma yapanların uluslararası literatürle daha yüksek bir uyum sağlaması gerekmektedir. Parti sistemi, parti-devlet ilişkisi, parti örgütleri ve parti-seçmen bağlantısı gibi genel literatürde sıkça çalışılmış konular Türkçe akademik yazında çok kısıtlı bir yer tutmaktadır. Bu literatürde genellikle tarih çalışmalarına dayalı monografik ve Türkiye siyasetinin yapısal boyutunu ön plana çıkaran çalışmalar yer almaktadır. Son dönemde siyasi partilerin örgüt yapıları üstüne çıkan çalışmaları bu açıdan olumlu bir gelişme olarak kabul edebiliriz.[98] Fakat bu eserlerin de çoğunun tasvir odaklı olduğunu ve dolayısıyla kuramsal yönden eksik kaldığını belirtmek gerekiyor. Öte yandan, Türkiye'de siyasi parti sisteminin zaman içinde nasıl evrildiği ve siyasi partilerin devlet ve seçmenlerle olan ilişkisi konuları üstüne yapılan çalışmalar neredeyse yok denecek kadar azdır.

Son olarak, uluslararası akademik yazını takip eden karşılaştırmalı çalışmalara yönelmek hem literatürün yukarıda açıkladığımız hâlihazırdaki kısıtlarından kurtulmasını, hem de Türkiye vakası analiz eden kuramsal çalışmaların artmasını sağlayacaktır. Son dönemde veriye dayalı siyasi partiler çalışmalarında artış gözlenmiş olsa da bu çalışmalar çoğunlukla Türkiye örnek vakasına varolan teorileri uyarlamaktadır. Halbuki, Türkiye örneği aynı zamanda genel akademik yazına teori üretmek için de önemli bir kaynak sunmaktadır. Otoriterleşmenin tetiklediği rejim değişikliği, bunun parti eliyle yürütülmüş olması, iktidar partisinin yaşadığı kırılmalar ve muhalefetin dönüşümü gibi önemli konular analiz edilmeyi beklemektedir.[99] Bu açıdan Türkiye'de siyasi partiler ve parti sistemi çalışmalarının genişleyebileceği geniş akademik alan mevcuttur.

98 Ayşen Uysal ve Oğuz Topak, *Particiler: Türkiye'de Partiler ve Sosyal Ağların İnşası*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010; Sevinç Doğan, *Mahalledeki AKP: Parti İşleyişi, Taban Mobilizasyonu ve Siyasal Yabancılaşma*, İletişim Yayınları, 2016; Toygar Sinan Baykan, *The Justice and Development Party in Turkey: Populism, Personalism, Organization*, Cambridge Üniversitesi Yayınları, Cambridge, 2018.

99 Berk Esen ve Şebnem Gümüşçü, "Why did Turkish Democracy Collapse? A Political Economy Account of AKP's Authoritarianism", *Party Politics*, cilt 27, sayı 6, 2021, s. 1075-1091.

Yapılacak bu tartışmanın Türkiye'deki gelişmelerin muadili olduğu diğer ülkelerdeki paralel gelişmeler ışığında yürütülmesi akademik üretimi çok daha zenginleştireceği gibi aynı zamanda bu yazıda eleştirilen sığ ideolojik koşullanmaları da aşmayı kolaylaştıracaktır.

KAYNAKÇA

Açıkel, F., "Entegratif toplum ve muarızları: 'merkez-çevre' paradigması üzerine eleştirel notlar", *Toplum ve Bilim,* sayı 105, 2006, s. 30-69.

Akpınar, H., *Kurtların Kardeşliği: CKMP'den MHP'ye (1965-2005)*, Bir Harf Yayınları, 2005.

Altan, M., *Sarayı Yıkalım: Değişen ve Değişmeyen Türkiye*, Hayy Kitap, İstanbul, 2010.

Ayan Musil, P., *Authoritarian party structures and democratic political setting in Turkey*, Springer, 2011.

—, "Emergence of a dominant party system after multipartyism: Theoretical implications from the case of the AKP in Turkey", *South European Society and Politics*, cilt 20, sayı 1, 2015, s. 71-92.

Ayata, S. ve Ayata, A.G., "The center-left parties in Turkey", *Turkish Studies*, cilt 8, sayı 2, 2007, s. 211-232.

Aydın, S. ve Taşkın, Y., *1960'tan Günümüze Türkiye Tarihi*, İletişim Yayınları, 2015.

Aytaç, S. Erdem; Çarkoğlu, Ali ve Yıldırım, Kerem, "Taking Sides: Determinants of Support for a Presidential System in Turkey", *South European Society and Politics*, cilt 22, sayı 1, 2017, s. 1-20.

Aytürk, İ., "Post-post Kemalizm: Yeni Bir Paradigmayı Beklerken", *Birikim*, sayı 319, 2015, s. 34-47.

Bakıner, O., "A key to Turkish politics? The center-periphery framework revisited", *Turkish Studies*, cilt 19, sayı 4, 2018, s. 503-522.

Baykan, T.S., *The Justice and Development Party in Turkey: Populism, Personalism, Organization*, Cambridge University Press, 2018.

Belge, M., "Sol", *Geçiş Sürecinde Türkiye,* der. Irvin Cemil Schink ve E. Ahmet Tonak, 1. baskı, Belge Yayınları, İstanbul, 1990.

Bila, H., *CHP, 1919-1999*, Doğan Kitap, 1999.

Bora, T. ve Can, K., *Devlet, Ocak, Dergâh: 12 Eylül'den 1990'lara Ülkücü Hareket,* İletişim Yayınları, 1991.

—, *Devlet ve Kuzgun: 1990'lardan 2000'lere MHP*, İletişim Yayınları, 2004.

Bulut, A., "How Clientelistic Parties Go Programmatic: The Strategic Logic of Responsiveness in a Least Likely Case (the AKP of Turkey)", *Comparative Politics*, 2020.

Ciddi, S., *Kemalism in Turkish politics: the Republican People's Party, secularism and nationalism*, Routledge, 2009.

Cizre-Sakallıoğlu, Ü., *AP-Ordu İlişkileri: Bir İkilemin Anatomisi*, İletişim Yayınları, 1993.

Cizre, Ü., "From Ruler to Pariah: the life and times of the True Path Party", *Turkish Studies*, cilt 3, sayı 1, 2002, s. 82-101.

—, "Egemen İdeoloji ve Türk Silahlı Kuvvetleri: Kavramsal ve İlişkisel Bir Analiz", *Bir Zümre, Bir Parti: Türkiye'de Ordu*, 2004, s. 135-161.

—, *Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ, Ordu, İslâmcılık*, İletişim Yayınları, 2014.

Çarkoğlu, A., "Voting behavior in Turkey", *Handbook of Modern Turkey*, ed. M. Heper ve S. Sayarı, Routledge, New York, 2012, s. 160-170.

Çelik, S., "Gerçek Doxa'ya Karşı: İnönü Dönemindeki Laikliğe İlişkin Politikaların Yeniden Değerlendirilmesi (1938-1950)", *İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 2017, s. 132-155.

Çelikoğlu, A., *Bir Darbeci Subayın Anıları: 27 Mayıs Öncesi ve Sonrası*, Yapı Kredi Yayınları, 2010.

Çınar, M., *Anadoluculuk ve Tek Parti CHP'de Sağ Kanat*, İletişim Yayınları, 2013.

Demirel, T., *Adalet Partisi: İdeoloji ve Politika*, İletişim Yayınları, 2004.

Demirel, A., *Tek Partinin İktidarı: Türkiye'de Seçimler ve Siyaset (1923-1946)*, İletişim Yayınları, 2015.

Demirkol, Ö., "Party Splits in Turkish Party System: The Case of Centre-Right Parties", *Turkish Studies*, cilt 16, sayı 1, 2015, s. 97-114.

Doğan, S., *Mahalledeki AKP: Parti İşleyişi, Taban Mobilizasyonu ve Siyasal Yabancılaşma*, İletişim Yayınları, 2016.

Emrence, C., "Politics of discontent in the midst of the Great Depression: the Free Republican Party of Turkey (1930)", *New Perspectives on Turkey*, sayı 23, 2000, s. 31-52.

—, *99 Günlük Muhalefet: Serbest Cumhuriyet Fırkası*, İletişim Yayınları, 2006.

Erim, Nihat, *12 Mart Anıları*, Yapı Kredi Yayınları, 2007.

Eroğul, C., *Demokrat Parti Tarihi ve İdeolojisi*, Yordam Kitap, 2014.

Esen, B., "Praetorian army in action: a critical assessment of civil-military relations in Turkey", *Armed Forces & Society*, cilt 47, sayı 1, 2021, s. 201-222.

Esen, B. ve Gümüşçü, S., "Rising competitive authoritarianism in Turkey", *Third World Quarterly*, cilt 37, sayı 9, 2016, s. 1581-1606.

—, "A small yes for presidentialism: The Turkish constitutional referendum of April 2017", *South European Society and Politics*, cilt 22, sayı 3, 2017, s. 303-326.

—, "Killing competitive authoritarianism softly: the 2019 local elections in Turkey", *South European Society and Politics*, cilt 24, sayı 3, 2019, s. 317-342.

—, "Why did Turkish democracy collapse? A political economy account of AKP's authoritarianism", *Party Politics*, 1354068820923722, 2020.

Findley, C.V., *Turkey, Islam, nationalism, and modernity: a history, 1789-2007*, Yale University Press, 2010.

Gülmez, S.B., "The EU policy of the Republican People's Party under Kemal Kılıçdaroğlu: A new wine in an old wine cellar", *Turkish Studies*, cilt 14, sayı 2, 2013, 311-328.

Güneş-Ayata, A., *CHP: Örgüt ve İdeoloji*, cilt 1, Gündoğan Yayınları, 1992.

Gürsoy, Y., "The changing role of the military in Turkish politics: democratization through coup plots?", *Democratization*, cilt 19, sayı 4, 2012, s. 735-760.

Hale, W. ve Özbudun, E., *Islamism, democracy and liberalism in Turkey: The case of the AKP*, Routledge, 2009.

İnsel, A., "The AKP and normalizing democracy in Turkey", *The South Atlantic Quarterly*, cilt 102, sayı 2, 2003, s. 293-308.

—, *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.

—, *Düzen ve Kalkınma Kıskacında Türkiye*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

Kahraman, H.B., *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi (Kavramlar, Kuramlar, Kurumlar)*, Agora Kitaplığı, 2008.

—, *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi II*, Agora Kitaplığı, 2010.

Kalaycıoğlu, E., "The Motherland Party: The Challenge of Institutionalization in a Charismatic Leader Party", *Turkish Studies*, cilt 3, sayı 1, 2002, s. 41-61.

—, "Kulturkampf in Turkey: The constitutional referendum of 12 September 2010", *South European Society and Politics*, cilt 17, sayı 1, 2012, s. 1-22.

Karpat, K.H., "Turkish democracy at impasse: ideology, party politics and the third military intervention", *International Journal of Turkish Studies*, cilt 2, sayı 1, 1981, s. 27-29.

—, "Military interventions: army-civilian relations in Turkey before and after 1980", *Studies on Turkish politics and society: Selected articles and essays*, Brill, 2003.

Kemahlıoğlu, Ö., *Agents or bosses?: Patronage and intra-party politics in Argentina and Turkey*, ECPR Press, 2012.

Kılıçdaroğlu, K., *Gelişmekte Olan Demokrasilerde Siyasi Partiler ve Parti Stratejileri*, Tekin Yayınevi, İstanbul, 2019.

Kili, S., *1960-1975 Döneminde Cumhuriyet Halk Partisi'nde Gelişmeler: Siyaset Bilimi Açısından Bir İnceleme*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1976.

Koçak, C., *Belgelerle İktidar ve Serbest Cumhuriyet Fırkası*, İletişim Yayınları, 2006.

—, *Türkiye'de İki Partili Siyasi Sistemin Kuruluş Yılları: 1945-1950 (İkinci Parti)*, İletişim Yayınları, 2010.

—, *Demokrat Parti Karşısında CHP*, Timaş Tarih, 2017.

Koçaş, S., *12 Mart Anıları*, Tomurcuk Matbaası, İstanbul, 1978.

Kongar, E., *21. Yüzyılda Türkiye: 2000'li Yıllarda Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, Remzi Kitabevi, 1998.

Kömürcü, D., *Türkiye'de Sosyal Demokrasi Arayışı: SODEP ve SHP Deneyimleri*, Agora Kitaplığı, 2010.

Kumbaracıbaşı, A.C., *Turkish politics and the rise of the AKP: Dilemmas of institutionalization and leadership strategy*, Routledge, 2009.

Landau, J.M. ve Heper, M., *Political Parties and Democracy in Turkey*, Routledge, 1991.

Lerner, D. ve Robinson, R.D., "Swords and Ploughshares: The Turkish Army as a Modernizing Force", *World Politics*, cilt 13, sayı 1, 1960, s. 19-44.

Mardin, Ş., "Center-periphery relations: A key to Turkish politics?", *Daedalus*, cilt 102, sayı 1, 1973, s. 169-190.

Mardin, Ş. ve Çakır, R., *Mahalle Baskısı: "Ne Demek İstedim?"*, Doğan Kitap, 2008.

Nye, R.P., "Civil-military confrontation in Turkey: the 1973 presidential election", *International journal of Middle East Studies*, cilt 8, sayı 2, 1977, s. 209-228.

Ocaklı, F., "Notable networks: Elite recruitment, organizational cohesiveness, and Islamist electoral success in Turkey", *Politics & Society*, cilt 43, sayı 3, 2015, s. 385-413.

—, "Islamist mobilisation in secularist strongholds: Institutional change and electoral performance in Turkey", *South European Society and Politics*, cilt 22, sayı 1, 2017, s. 61-80.

Özbek, N., "Kemalist rejim ve popülizmin sınırları: Büyük Buhran ve buğday alım politikaları, 1932-1937", *Toplum ve Bilim*, sayı 96, 2003, s. 219-238.

Özbudun, E., *Party Politics & social cleavages in Turkey*, Lynne Rienner Publishers, Boulder ve Londra, 2013.

Özdağ, Ü., *Menderes Döneminde Ordu-Siyaset İlişkileri ve 27 Mayıs İhtilali*, Boyut Kitaplar, 2004.

Özkaya, Şükran, *Adım Adım 27 Mayıs*, İleri Yayınları, 2005.

Sarıbay, A.Y., *Türkiye'de Modernleşme, Din ve Parti Politikası: Milli Selâmet Partisi Örnek Olayı*, Alan Yayıncılık, 1985.

Sayarı, Sabri, "The study of party politics in Turkey", *Party Politics in Turkey: A Comparative Perspective*, Routledge, 2018, s. 10-26.

Sayarı, S.; Musil, P.A. ve Demirkol, Ö. (ed.), *Party politics in Turkey: A comparative perspective*, Routledge, 2018.

Selçuk, O. ve Hekimci, D., "The rise of the democracy-authoritarianism cleavage and opposition coordination in Turkey (2014-2019)", *Democratization*, 2020, s. 1-19.

Toker, M., *Demokrasimizin İsmet Paşalı Yılları: Yarı Silahlı, Yarı Külahlı Bir Ara Rejim; 1960-1961*, Bilgi Yayınevi, 1991.

—, *Darbeye 1957-1960*, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 1992.

—, *Demokrasimizin İsmet Paşalı Yılları: Ismet Paşa'nın Son Yılları, 1965-1973*, Bilgi Yayınevi, 1993.

Tunaya, T.Z., *İslâmcılık Akımı*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003.

Tunçay, M., *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1999.

Tunçay, M.; Koçak, C.; Özdemir, H.; Boratav, K.; Hilav, S.; Katoğlu, M. ve Odekan, A., *Türkiye Tarihi 4 - Çağdaş Türkiye 1908-1980,* Cem Yayınevi, İstanbul, 1997.

Uyar, H., *Tek Parti Dönemi ve Cumhuriyet Halk Partisi*, Boyut Kitaplar, 1998.

—, *Demokrat Parti İktidarında CHP, 1950-1960*, Doğan Kitap, 2017.

Uysal, A. ve Topak, O., *Particiler: Türkiye'de Partiler ve Sosyal Ağların İnşası*, İletişim Yayınları, 2010.

Velidedeoğlu, H.V., *Türkiyede Üç Devir*, 2. cilt, Sinan, 1973.

—, *Sag'sız Sol'suz Demokrasi*, Remzi Kitabevi, 1976.

Wuthrich, F.M., "An essential center-periphery electoral cleavage and the Turkish party system", *International Journal of Middle East Studies*, cilt 45, sayı 4, 2013, s. 751-773.

—, *National elections in Turkey: People, politics, and the party system*, Syracuse University Press, 2015.

Yardımcı-Geyikçi, Ş., "Party institutionalization and democratic consolidation: Turkey and Southern Europe in comparative perspective", *Party Politics*, cilt 21, sayı 4, 2015, s. 527-538.

Zürcher, Erik, *Cumhuriyetin İlk Yıllarında Siyasal Muhalefet: Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (1924-25)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

YAZARLAR

SENCER AYATA lisans (1973) derecesini sosyal bilimler alanında ODTÜ'den, doktora (1982) derecesini ise sosyoloji ve sosyal antropoloji alanında Kent Üniversitesi'nden aldı. 1981-2011 yılları arasında ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesiydi. 2002-2010 yılları arasında ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün başkanlığını yaptı ve bu görevdeyken pek çok bölge araştırması programı ve merkezi açılmasına öncülük etti. Harvard, Oxford, Manchester Üniversiteleri ile Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung'da misafir öğretim üyesi olarak bulundu. 2011 Genel Seçimleri'nde CHP'den Ankara, 2015'te ise İstanbul milletvekili seçilmiştir. Çalışma alanları arasında sosyal demokrasi, Türk siyasal hayatı, kentleşme ve yeni orta sınıflar bulunmaktadır.

İLKER AYTÜRK Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde öğretim üyesidir. Lisans (1995) ve yüksek lisans (1997) derecelerini uluslararası ilişkiler alanında ODTÜ'den, ikinci yüksek lisans (2001) ve doktora (2005) derecelerini ise Yakın Doğu ve Yahudilik çalışmaları alanında Brandeis Üniversitesi'nden aldı. Tel Aviv, Kudüs İbrani, Şikago Üniversiteleri ve École des Hautes Études en Sciences Sociales'de misafir araştırmacı ve öğretim üyesi olarak bulundu. 2011 yılında TÜBA-GEBİP Ödülü'nü aldı, 2012'de Fulbright bursiyeri oldu. Çalışma alanları düşünce tarihi, Türk siyasi tarihi ve Türk sağıdır.

TANIL BORA 1963 Ankara doğumlu. İstanbul Erkek Lisesi'ni ve Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'ni bitirdi. 1984-88 arasında haftalık haber dergisi *Yeni Gündem*'de gazetecilik yaptı. 1988'den beri İletişim Yayınları'nda araştırma-inceleme dizisi editörüdür. O zamandan beri kitap çevirmenliğiyle de meşguldür. 1993'ten 2014'e kadar üç aylık sosyal bilimler dergisi *Toplum ve Bilim* dergisinin yayın yönetmenliğini yaptı. 1989'dan beri düzenli yazdığı aylık sosyalist kültür dergisi *Birikim*'in 2012'de yayın koordinatörlüğünü üstlendi. Ağırlıklı çalışma alanları, Türkiye'de siyasal düşünceler, özellikle sağ ideoloji ve milliyetçiliktir. Bu konularda yayımlanmış kitapları: *Devlet Ocak Dergâh - 1980'lerde Ülkücü Hareket* (Kemal Can'la birlikte, 1991), *Milliyetçiliğin Kara Baharı* (1995), *Türk Sağının Üç Hali* (1998), *Devlet ve Kuzgun - 1990'lardan 2000'lere MHP* (Kemal Can'la birlikte, 2004), *Medeniyet Kaybı - Milliyetçilik ve Faşizm Üzerine Yazılar* (2006), *Türkiye'nin Linç Rejimi* (2008), *Sol, Sinizm, Pragmatizm* (2010), *Cereyanlar - Türkiye'de Siyasî İdeolojiler* (2017), *Zamanın Kelimeleri* (2018), *Hasan Âli Yücel* (2021).

ZANA ÇİTAK ODTÜ Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde öğretim üyesidir. Lisans (1995) derecesini uluslararası ilişkiler alanında ODTÜ'den, yüksek lisans derecesini (1996) Avrupa çalışmaları alanında Londra School of Economics'ten ve doktora derecesini (2005) de siyaset bilimi alanında Boston Üniversitesi'nden aldı. École Pratique des Hautes Études'de misafir araştırmacı, Notre Dame Üniversitesi Kroc Enstitüsü'nde misafir öğretim üyesi olarak bulundu. Çalışma alanları laiklik, din-devlet ilişkileri, milliyetçilik, uluslararası ilişkilerde din faktörü ve Avrupa'da İslâm'dır.

BERK ESEN Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Siyaset bilimi alanında doktorasını 2015 yılında Cornell Üniversitesi'nden almıştır. Eylül 2015 ile Ağustos 2020 arasında Bilkent Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde öğretim üyesi ve bölüm başkan yardımcısı olarak görev yapmıştır. Araştırmalarını Türk siyaseti, otoriterleşme ve siyasi partiler alanlarında yürüten Dr. Esen'in güncel çalışmaları *Party Politics*, *Journal of Democracy*, *Third World Quarterly*, *Armed Forces & Society*, *PS: Political Science & Politics*, *South East European Society and Politics*, *Journal of Near East and Balkan Studies*, *Mediterranean Politics*, *Turkish Studies*, *Middle East Journal* ve *Birikim*

gibi akademik dergilerde yayınlanmıştır. Dr. Esen 2020 yılında Bilim Akademisi tarafından her sene sadece iki siyaset bilimciye verilen Genç Bilim İnsanları Ödülü'ne ve 2018 yılında Sakıp Sabancı Uluslararası Araştırma Ödülü'ne layık görülmüştür.

ŞEBNEM YARDIMCI GEYİKÇİ Hacettepe Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Doktorasını 2013 yılında Essex Üniversitesi'nde siyaset bilimi alanında tamamlamıştır. Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü'nden ikinci doktora derecesini almıştır. Partiler, parti sistemleri, demokrasi, demokratikleşme, rejim değişikliği ve toplumsal hareketler üzerine araştırmalar yürütmektedir. Doçentlik derecesini Siyaset Bilimi alanından alan Doç. Dr. Yardımcı Geyikçi'nin güncel çalışmaları *Party Politics*, *Democratization*, *Political Quarterly*, *Mediterranean Politics*, *PS: Political Science & Politics* ve *Government and Opposition* gibi akademik dergilerde yayınlanmıştır. Hollanda Beşerî ve Sosyal Bilimler Yüksek Araştırmalar Enstitüsü'nde (NIAS) akademi üyesi olarak araştırmalar yapmıştır. Ayrıca Fulbright akademik araştırma bursiyeri olarak Michigan Üniversitesi'nde ziyaretçi araştırmacı olarak bulunmuştur. 2022 yılında Bilim Akademisi tarafından verilen Genç Bilim İnsanları Ödülü'ne Siyaset Bilimi alanında layık görülmüştür.

ERSİN KALAYCIOĞLU Sabancı Üniversitesi, Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Daha önce 1977-1984 arasında İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi ve Siyasal Bilimler Fakültesi'nde, 1984-2002 arasında Boğaziçi Üniversitesi'nde öğretim üyesi, 2004-2007 arasında da Işık Üniversitesi'nde rektör olarak çalışmıştır. Karşılaştırmalı siyaset alanında siyasal temsil ve katılma konularında çalışmaktadır. Siyaset bilimi konusunda Türkçe olarak yazdığı, derlediği altı kitabı, İngilizce olarak yazdığı, ortaklaşa derlediği ve ortaklaşa yazdığı altı kitabı bulunmaktadır. Türkçe ve İngilizce olarak yazdığı, hakemli dergilerde ve kitaplarda makale olarak yayınlanmış çok sayıda bilimsel araştırması vardır. Son yıllarda Türkiye Seçim Araştırması ve International Social Survey Program'ın Türkiye kısmında Prof. Dr. Ali Çarkoğlu ile birlikte çalışmaktadır. Her iki kaynaktan toplanmış verilerle 2021 içinde *Halk Yönetimi: Demokrasi ve Popülizm Çatışmasında Dünya* (Ankara Efil Yayınları, 2021), *Fragile but Resili-*

ent? Turkish Electoral Dynamics 2002-2015 (Ann Arbor, Michigan: Michigan University Press, 2021) (Ali Çarkoğlu ile birlikte), *Elections and Public Opinion in Turkey: Through the Prism of 2018 Elections* (Londra, New York: Routledge, 2022) (Ali Çarkoğlu ile birlikte derleme) kitapları yayınlanmıştır.

BERRİN KOYUNCU-LORASDAĞI Hacettepe Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü öğretim üyesi. Lisans, yüksek lisans ve doktora derecelerini Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi Kamu Yönetimi Bölümü'nden almıştır. Türkiye'de siyasal düşünce, yerel siyaset ve kadın, kadına yönelik erkek şiddeti, kent ve siyaset alanlarında çalışmaktadır. Bu konularda *Women's Studies International Forum, Turkish Studies, Feminism & Psychology, Review of International Political Economy* gibi uluslararası dergilerde makaleleri ve Prof. Dr. Fuat Keyman ile birlikte yazdığı *Kentler: Anadolu'nun Dönüşümü Türkiye'nin Geleceği* (2010) ve *Sekiz Kentin Hikâyesi: Türkiye'de Yeni Yerellik ve Yeni Orta Sınıflar* (2020) başlıklı kitapları bulunmaktadır.

YÜKSEL TAŞKIN Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde lisans, yüksek lisans ve doktora eğitimini tamamlayarak, 2002 yılında Marmara Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde yardımcı doçent olarak göreve başladı. 2015 yılında profesör oldu. 7 Şubat 2017'de Barış Bildirisi'ne imza attığı gerekçesiyle üniversiteden ihraç edildi. Taşkın, 2018 yılında yapılan 36. CHP Olağan Kurultayı'nda Parti Meclisi'ne seçildi. 37. CHP Olağan Kurultayı'nda (25-26 Temmuz 2020) Parti Meclisi'ne ikinci defa seçildi ve Sosyal Politikalardan Sorumlu Genel Başkan Yardımcılığı görevine getirildi. Çalışma alanları olan Türkiye siyaseti; Türkiye'de milliyetçilik, muhafazakârlık ve siyasal İslâm; demokratikleşme sorunları; Ortadoğu'da toplum ve siyaset; gençlik ve siyaset konularında kitap ve makaleleri yayımlanmıştır. *Anti-Komünizmden Küreselleşme Karşıtlığına: Milliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007); *AKP Devri: Türkiye Siyaseti, İslâmcılık ve Arap Baharı* (İstanbul: Birikim Yayınları, 2013), Suavi Aydın'la beraber yazdıkları, *1960'tan Günümüze Türkiye Tarihi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014) başlıklı kitapları bulunmaktadır.

İLHAN UZGEL London School of Economics ve Cambridge Üniversitesi'ndeki çalışmalarının ardından 1997'de Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde doktorasını tamamladı. Uzun yıllar görev yaptığı ve profesör olduğu bu fakültede Uluslararası İlişkiler Bölüm Başkanlığını yürütürken, 2017 Şubat başında bir Kanun Hükmünde Kararname ile ihraç edildi. Temel çalışma alanları ABD dış politikası, Türk dış politikası ve Balkanlar'dır. Çok sayıda kitap bölümü ve makalesi yanında, 2004'te İmge Kitabevi Yayınlarında yayımlanan *Ulusal Çıkar* ve *Dış Politika* kitabı vardır.

Post-Kemalizm kavramı, modern Türkiye analizinde tek parti dönemini ülkenin bütün temel problemlerinin "anası" olarak gören eleştirel yaklaşımı özetliyor. "Kemalizm"le tanımlanan bu deneyimi sorgulayarak aşmayı, demokratikleşmenin anahtarı olarak gören yönelimleri tanımlıyor.

Post-post-Kemalist paradigma ise, "tek parti döneminin büyüsünün bozulmasını" sağlayan bu eleştirel birikimin, 2000'lerin seyri içinde "bir ortodoksinin yerine başka bir ortodoksiyi koyma" eğilimini doğurduğu tespitinden yola çıkıyor. Bu nedenle, eleştirinin eleştirisini yaparak bir adım daha atmayı öneriyor. 1908-1945 arası dönemine sıkışmadan, sonraki dönemlerin alt üst edici siyasal ve toplumsal gelişmelerinin hakkını veren; demokratikleşmenin ve otoriterliğin salt Kemalizm'e indirgenen sorunlarının başka kaynaklarına da mercek tutan bir analizin yolunu açmaya çalışıyor.

Post-Post-Kemalizm, konuyu hem siyaset bilimi, kadın çalışmaları, dış politika ve tek parti dönemi çalışmaları bağlamında sosyal bilim disiplinleri açısından; hem liberal söylem, kültür politikası, laiklik, vesayet eleştirisi, İslâm ve siyasal partiler bağlamında tematik olarak ele alan makalelerden oluşuyor.

İlker Aytürk ve Berk Esen'in derlediği kitaba Sencer Ayata, Tanıl Bora, Zana Çitak, Ersin Kalaycıoğlu, Berrin Koyuncu Lorasdağı, Yüksel Taşkın, İlhan Uzgel, Şebnem Yardımcı Geyikçi makaleleriyle katkıda bulundular.







KDV'DEN MUAFTIR